

Apprendre des Massacres: Emotions et Nation dans la Littérature du Moyen-âge et de la Renaissance

by

Charles-Louis Morand Métivier

Licence, Université François-Rabelais, 2002

Master of Arts, University of Pittsburgh, 2009

Submitted to the Graduate Faculty of
The Dietrich School of Arts and Sciences in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2013

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

Dietrich School of Arts and Sciences

This dissertation was presented

by

Charles-Louis Morand Métivier

It was defended on

June 20th, 2013

and approved by

Bruce Venarde, Professor, History

Chloe Hogg, Assistant Professor, French and Italian

Dissertation Advisor: Renate Blumenfeld-Kosinski, Professor, French and Italian

Dissertation Advisor: Todd Reeser, Professor, French and Italian

Copyright © by Charles-Louis Morand Métivier

2013

**APPRENDRE DES MASSACRES: EMOTIONS ET NATION DANS LA
LITTERATURE DU MOYEN-AGE ET DE LA RENAISSANCE**

Charles-Louis Morand Métivier, MA, PhD.

University of Pittsburgh, 2013

This dissertation examines the literary representations of massacres from the late fourteenth to the sixteenth century as challenging accepted notions of nationhood and kingship, recreating the nation as an emotional community that transcends traditional ideas of class, rank or wealth. The diachronic approach of this dissertation covers texts written over a period of two hundred years that were written in reaction to three particular massacres: the Battle of Nicopolis (September 25th, 1396), the Battle of Agincourt (October 25th, 1415), and the events of the First French War of Religion (1561-1563).

The main theoretical framework of this dissertation is the idea of emotional communities developed by Barbara Rosenwein. She demonstrates that numerous emotional communities coexisted during the same period, some dominating political and social discourses, but she does not focus on the nation as an emotional community. I use the idea of emotional communities to study how massacres created the possibility for an emotional approach to the study of the nation as an assemblage of communities that redefines itself after a major defeat. I study these communities not only as isolated groups, but also as integrated parts of the nation. The emotional charge following the massacres that created these communities puts them at the center of the new image of France developed in my works, which redefines the French nation as a community of communities and the king as its emotional leader. Through close readings of Philippe de

Mézieres's *Epitre lamentable et consolatoire* (1397), Christine de Pizan's *Epitre de la prison de vie humaine* (1418), Alain Chartier's *Livre des quatre dames* (1418), the anonymous *Tragédie du sac de Cabrières* (1545), and Pierre de Ronsard's *Discours* (1562-1565), I demonstrate how the early modern nation built itself following moments of crisis, with emotions as the medium of its creation, and with the king as the emotional cement between its different components.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES.....	VI
PREFACE.....	XII
1.0 INTRODUCTION: ARTICULER LE CONCEPT DE COMMUNAUTE EMOTIONNELLE DANS LA LITTERATURE MEDIEVALE ET DE LA RENAISSANCE.....	1
1.1 LES ORIGINES DE L’ETUDE DU FAIT EMOTIONNEL: SON ASSOCIATION AVEC LA CONSTRUCTION COMMUNAUTAIRE.....	11
1.1.1 Emotions antiques: le modèle grec	13
1.1.2 Emotions, nation et religion au Moyen-âge et à la Renaissance: Saint Augustin, Saint Thomas d’Aquin et Nicolas Machiavel.....	16
1.2 LA POSITION MODERNE: L’ETUDE DE L’HISTOIRE DES EMOTIONS	19
1.2.1 La fondation du concept: Lucien Febvre et le rejet de l’époque pré- moderne.....	20
1.2.2 Etudier les émotions médiévales et pré-modernes par le biais de la méthode constructiviste.	23
1.3 METHODOLOGIE: COMMUNAUTES EMOTIONNELLES ET LITTERATURE	26

1.3.1	Communautés émotionnelles et nation: inscrire le concept dans la littérature médiévale et de la Renaissance	29
2.0	CREER LA CITE DE DIEU SUR TERRE: ALLEGORIE, EMOTIONS ET DECEPTION DANS <i>L'EPISTRE LAMENTABLE ET CONSOLATOIRE</i> DE PHILIPPE DE MEZIERES.....	42
2.1	EMOTIONS, VICES ET VERTUS: LES RAISONS DE LA DEFAITE.	49
2.1.1	La place de Dieu dans la défaite	50
2.1.2	Médecine, vertus et humeurs: explication médicale des émotions	52
2.1.3	Allégories et émotions: mettre en place une famille impie	55
2.1.4	Les modes de guérison: le rôle de Philippe et de Dieu	61
2.1.5	Mettre la défaite en mots: introspections historiques et religieuses.....	64
2.2	CREER UNE COMMUNAUTE AUGUSTINIENNE: RELIGION, CHEVALERIE, ET VIE.....	72
2.2.1	Venger la chrétienté pour unir la chevalerie et créer le gouvernant	74
2.2.2	Créer la communauté pour guérir la foi: instaurer la Cité de Dieu	80
2.2.3	Les proverbes en tant qu'applicateurs émotionnels	90
2.2.4	La Cité de Dieu en tant que refuge de toute la chrétienté.....	95
2.3	DOUTES ET REMISES EN QUESTION: LA FORCE EMOTIONNELLE DU REVENANT	105
2.3.1	La chevalerie française, trop corrompue pour être sauvée?.....	106
2.3.2	L'apparition, ou la voix de la vérité	108
2.3.3	Jean, porte parole de la détresse de Philippe	112
2.3.4	Apparitions et allégories: la force de la condamnation	115

2.4	CONCLUSION: LA CITE COMME AVENIR DE LA CHEVALERIE?.	121
3.0	RECONSTRUIRE MALGRE LA SOUFFRANCE: FEMMES ET ÉMOTIONS APRES AZINCOURT CHEZ CHRISTINE DE PIZAN ET ALAIN CHARTIER	123
3.1	SAUVER LE ROYAUME GRACE A L'AMOUR FAMILIAL: UTOPIE D'UNE RESOLUTION EMOTIONNELLE DES PROBLEMES DE LA FRANCE PRE-AZINCOURT	130
3.1.1	Condamner la situation du royaume: le dégoût dénonciateur	132
3.1.2	Les problèmes du royaume en tant que querelle de famille.....	136
3.1.3	Rétablir la grandeur de la France et l'amour dans la famille royale...	143
3.1.4	Christine, voix prophétique porteuse des émotions	154
3.2	FEMMES, DESTRUCTIONS ET EMOTIONS: INTRODUIRE LA SOUFFRANCE.....	157
3.2.1	Mort et joie: grandir par la souffrance chez Christine de Pizan.....	160
3.2.2	Dire et expier la souffrance: parler pour guérir chez Alain Chartier .	178
3.3	UNIR DANS LA TRISTESSE: CREER UNE COMMUNAUTE DE FEMMES FORTES.....	202
3.3.1	Ne plus faire de différences entre les femmes.....	203
3.3.2	L'union dans la douleur: la communauté des quatre dames.....	205
3.3.3	L'importance de la mémoire dans la création émotionnelle.....	208
3.3.4	L'importance des manuscrits dans le relais du message émotionnel...	212
3.4	CONCLUSION: LA COMMUNAUTE DES FEMMES, UN NOUVEAU PARADIGME POUR LE ROYAUME ?	215

4.0	METTRE EN SCENE LES HOMMES: MASCULINITE ET GOUVERNANCE	
	DANS LA TRAGEDIE DU SAC DE CABRIERES	218
4.1	LE DILEMME DES EMOTIONS: LE CHANGEMENT DE D'OPEDE .	224
4.2	REGULER LA MASCULINITE ET LES FONCTIONS DU DIRIGEANT.....	226
4.2.1	Pouvoir et responsabilités: masculinité et émotions chez les catholiques... ..	228
4.2.2	Différencier les idées de gouvernance: l'importance de la rhétorique et de la parole.....	231
4.2.3	Resoudre le conflit: changement d'émotions et de masculinité chez d'Opède.	238
4.2.4	La recreation émotionnelle au service de la fourberie: l'échec de la modération du leader	243
4.3	RENVERSEMENT RELIGIEUX ET EMOTIONNEL CHEZ POULIN .	245
4.3.1	Troubles et trahison: la colère du Maire	246
4.3.2	La pureté du Syndique: bonté et confiance	252
4.3.3	Deux avis, un seul objectif: l'amour de Cabrières comme lien.....	254
4.3.4	Triangulations émotionnelles et désir d'appartenance: masculinité et communautarisme.....	256
4.3.5	D'Opède contre Poulin, la joute des personnalités changées	261
4.4	RELIGION ENTRE PRETEXTE ET CONTEXTE.....	265
4.4.1	Catderousse, ou le bafouement de l'amour divin.....	265
4.4.2	La pureté des émotions vaudoises envers Dieu: amour et adoration... ..	268

4.4.3	Le mal incarné: les dangers de l'autre catholique	272
4.5	LA PROFESSION DE FOI VAUDOISE: MISE EN CONTEXTE	276
4.5.1	Déclarer son amour en Dieu.....	277
4.5.2	La déclaration de l'amour de Dieu, pierre angulaire de la communauté vaudoise.....	279
4.5.3	Communautés, émotions, gouvernance: l'image de Dieu.....	283
4.6	INSCRIRE LA TRAGEDIE DANS L'HISTOIRE: LA MISE EN SCENE EMOTIONNELLE DE LA COMMUNAUTE ET DE LA PAROLE	285
4.6.1	L'importance du Chœur, un public actif.....	286
4.6.2	Une représentation communautaire concentrique	291
4.7	CONCLUSION: CABRIERES, UNE COMMUNAUTE FORMEE DE COMMUNAUTES A FLEUR DE PEAU.....	296
5.0	« D'UNE PLUME DE FER SUR UN PAPIER D'ACIER »: RONSARD, COMMUNAUTE EMOTIONNELLE AU SERVICE DU SOI POETIQUE ET DE LA NATION.....	298
5.1	RONARD COMBATTANT: LES EMOTIONS EN TANT QU'OUTILS GUERRIERS	306
5.1.1	Conserver la tradition: l'unité émotionnelle par la foi.....	308
5.1.2	Retrouver le passé glorieux de la France	310
5.1.3	La famille royale, figure de proue de la France	315
5.1.4	Poésie et émotions au service de la nation	325
5.1.5	Les maux d'opinion, et la manipulation de la population.....	329

5.1.6	Dénoncer les mécanismes unificateurs du dogme: critique de son fonctionnement	336
5.2	LE COMBAT INTELLECTUEL DE LA REFORME: ASSOCIER INTELLECT ET EMOTIONS	340
5.2.1	Bèze, ou le miroir protestant de Ronsard	340
5.3	UN POETE FACE A SES DETRACTEURS: RONSARD ET/EST LA FRANCE, UNE COMMUNAUTE EMOTIONNELLE INDIVISIBLE	348
5.3.1	La <i>Responce</i> , un acte militant	348
5.3.2	Remettre le poète au centre de la communauté nationale religieuse ...	351
5.3.3	Ronsard éternel: création d'une France poétique dont il est le tout....	357
5.3.4	La transformation ultime: Ronsard est la France	362
5.4	CONCLUSION: LA COMMUNAUTE DE RONSARD, UN GROUPEMENT MILITANT	367
6.0	CONCLUSION: DES COMMUNAUTES POUR L'AVENIR ?	369
	BIBLIOGRAPHIE.....	372

PREFACE

Je voudrais remercier mes parents et toute ma famille pour leur soutien sans faille, et leur compréhension du fait que mon avenir passait par un départ pour les Etats-Unis, malgré la distance qui les privait de ma présence. Je voudrais également remercier mes amis, toujours prêts à m'aider, et pour qui loin des yeux ne rime décidemment pas avec loin du cœur.

Un grand merci également aux étudiants gradués du département de français et italien, dont la présence journalière, ainsi que nos innombrables conversations m'ont permis de mener à bien ce projet.

Par dessus tout, je veux remercier ma fantastique épouse, Karen Adams. Elle est une compagne de vie, une amie, une confidente, et une chercheuse fabuleuse; sa présence et son aide tout au long de cette thèse ont fait de moi un meilleur chercheur et un meilleur être humain.

Ce travail n'aurait pas été possible sans mes deux directeurs de recherche, Renate Blumenfeld-Kosinski et Todd Reeser, qui m'ont fait découvrir et aimer la littérature médiévale et de la Renaissance, et sans lesquels ce projet n'aurait jamais pu aboutir. Leur professionnalisme, leur amitié et leur érudition m'ont non seulement guidé à travers mes recherches, mais m'ont également permis de me développer des compétences qui vont aider ma transition vers mon futur emploi d' « assistant professor » de littérature française à l'Université du Vermont.

Je suis également très reconnaissant envers Chloe Hogg, pour le nombre incalculable d'heures passées avec elle pour travailler sur divers projets de bourses, recherches, lettres de

motivations, et examens. En tant que membre de comité, directeur des études graduées et mentor, Elle m'a appris l'importance de la rigueur et l'amour du travail bien fait qui vont m'accompagner tout au long de ma carrière. Je tiens également à remercier Bruce Venarde, dont la personnalité enjouée et l'immense connaissance du Moyen-âge me rendent fier qu'il ait accepté d'être mon lecteur extérieur.

Finalement, je souhaite adresser un très chaleureux remerciement à l'intégralité des professeurs du département de français et d'italien. Que ce soit par le biais de cours suivis, de séances de discussion, ou bien de conseils didactiques, ils m'ont permis de me développer en tant que chercheur et que professeur, et m'ont préparé au mieux pour mes nouvelles fonctions. Je tiens à chaleureusement remercier Monika Losagio, une amie chère dont le travail extraordinaire en tant qu'administratrice du département a été également une importante part de ma réussite.

1.0 INTRODUCTION: ARTICULER LE CONCEPT DE COMMUNAUTE EMOTIONNELLE DANS LA LITTERATURE MEDIEVALE ET DE LA RENAISSANCE

Le 11 septembre 2001, les USA connurent la plus terrible attaque de leur histoire. Deux avions détournés par des terroristes, qui seront plus tard rattachés à la nébuleuse Al-Qaeda dirigée par Oussama Ben Laden, s'écrasèrent l'un après l'autre sur les deux tours jumelles du World Trade Center en plein Manhattan; un troisième avion s'écrasa sur les bâtiments du Pentagone, alors qu'un quatrième, suite à l'action de ses passagers qui se rebellèrent contre les preneurs d'otage, ne put atteindre son objectif et s'abîma dans un champ près de Shanksville, en Pennsylvanie.¹

Ces attaques combinées ont causé la mort de 2819 personnes, desquelles seulement 289 ont été trouvées intactes. 19859 parties de cadavres furent retrouvées. 1717 familles ne purent jamais récupérer le moindre fragment d'os ou de tissu de leurs disparus. Finalement, il est estimé que 20% des Américains connaissaient quelqu'un qui fut tué, blessé, ou porté disparu lors de ces attaques. Aujourd'hui, près de 12 ans après la série d'attentats, de nombreux membres des forces de l'ordre, d'habitants, ou de travailleurs de Manhattan continuent de mourir après avoir

¹ Les détails officiels, ainsi que les conclusions de la longue commission d'enquête fédérale sur les attaques sont consultables dans les travaux de la National Commission on Terrorist Attacks upon the United States, *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States* (New York: Norton, 2004.)

contracté des maladies incapacitantes, comme des cancers, au contact des massives quantités de poussière toxiques produites par l'effondrement des tours.

L'impact de ces attaques sur les Etats-Unis a été extraordinairement important, et a été à l'origine de beaucoup d'émotions divergentes relayées par les différents media ayant couvert ces événements. En effet, une telle catastrophe n'avait pas eu de précédents, si bien qu'il n'y avait pas de modèle à suivre quant à la façon de traiter cette tragédie. Susan Neiman explique ainsi que les attaques ont remis en question les « human capacities for understanding, » tout en mettant en branle « the collapse of the most basic trust in the world. »² La tristesse et la colère profondes que les citoyens américains de tout le pays ressentirent à partir du 11 septembre étaient dirigées autant vers le fait que cette attaque avait été causée par ennemi invisible, qui avait attaqué l'Amérique dans son cœur culturel et économique, que sur la nature arbitraire, aveugle et sans pitié de tels actes. Bien que de nombreuses voix s'élevèrent en dénonçant la responsabilité des Etats-Unis dans ces attaques, à cause du comportement impérialiste qui était le sien depuis de très nombreuses années³, les émotions extrêmes de tristesse furent vécues de façon commune par un grand nombre de personnes, malgré leurs clivages divers politiques, culturels, raciaux, et sociaux. Tous ressentirent la même tristesse, et le même besoin d'unification au sein d'une communauté émotionnelle qui devint de facto une nouvelle vision de la nation américaine, unie ensemble par l'amour d'un pays meurtri. Les médias représentèrent et illustrèrent abondamment la nation émotionnelle qu'étaient devenus les Etats-Unis suite à ces attaques, en inscrivant ces

² Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Melbourne: Scribe, 2003), 1-2.

³ Voir à ce sujet Robert Jensen, *Citizens of the Empire: The Struggle to Claim our Humanity* (San Francisco: City Lights Books, 2011). Jensen effectue une analyse de la réponse émotionnelle face au 11 septembre, tout en démontrant la façon dont la constitution d'émotions commune a été facilitée pour les partisans d'un patriotisme fort par rapport à ces attaques.

émotions autour d'un discours représentatif montrant concrètement la façon dont cette communauté émotionnelle avait réagi à l'horreur.⁴ On peut ainsi citer l'interprétation qui fut faite de « God bless America » par les membres du Congrès américain sur les marches du Capitole, sans distinction d'appartenance politique. La pérennité intellectuelle des Etats-Unis, la force de la communauté émotionnelle qu'ils sont est également centrale à la déclaration que Bob Kraft, propriétaire des New England Patriots, fit lors qu'il accepta le Trophée Vince Lombardi, qui récompense les champions du Superbowl. Dans un discours plein de références à la grandeur américaine, à l'unification dans la douleur, il conclut sa diatribe en disant «We are the world champions. At this time in our country, we are all Patriots, and tonight the Patriots are champions. »⁵

Les Etats-Unis ont connu d'autres attaques et tragédies au cours de leur histoire, qui ont eu un impact humain plus fort que les attaques terroristes contre le World Trade Center. La Guerre de Sécession (1861-65) ou l'attaque japonaise de Pearl Harbor (7 décembre 1941), pour ne citer qu'elles, ont durablement marqué la psyché culturelle américaine. Néanmoins, ces deux événements n'ont pas eu le même impact émotionnel et psychologique, ni le choc incompréhensible sur la population entière qu'ont pu avoir les attaques du 11 septembre. A ceci, on pourrait expliquer que cette attaque a touché les Etats-Unis au cœur même de sa grandeur, sur le sol américain, et que les victimes n'étaient pas des soldats, les victimes habituelles en temps de guerre, mais des civils. Mais, à la manière de Roland Beiker, il ne faut pas s'arrêter au contexte d'intrusion du territoire américain comme étant l'une des causes principales de l'afflux

⁴ Les stations de télévision qui couvraient les événements montrèrent en boucle les images des deux tours, ainsi que les images de sauveteurs ou de « simples Américains, » main dans la main, essayant de sauver ce qui pouvait l'être.

⁵ Dan Shaughnessy, « Champions!, » *The Boston Globe*, 4 février, 2002, 1.

émotionnel amené par la catastrophe: « the terrorist attacks also engendered a more fundamental breach in human understanding, which remains largely ignored by security experts. »⁶ Cette profonde crevasse dans la compréhension humaine, que les événements du 11 septembre ont creusée, je voudrais l'envisager comme un changement de paradigme du tissu même de la conscience nationale, culturelle et émotionnelle américaine. Slavoj Žižek définit ce changement comme un « unthinkable which happens, »⁷ un événement qui n'était pas prévu, ou même envisageable d'un point de vue culturel ou politique. Ce que Žižek condamne dans son essai, c'est le sentiment de toute puissance des Etats-Unis qui a empêché de voir venir ce qui se passait d'un point de vue culturel hors de ses frontières, tout en continuant à se poser comme le mètre étalon de la pensée culturelle, intellectuelle, et politique du monde. Jensen dénonce l'impérialisme américain non pas tant à cause de sa dimension intellectuelle de domination extérieure, mais à cause, au contraire, de l'impact que celui-ci a eu sur la mise en place d'un patriotisme débordant et incontrôlable, qui est partiellement responsable de la démise et de l'état de non-préparation du pays à l'aune des attaques: « any claim to being the greatest nation is depraved and dangerous, especially when made in the empire. »⁸ Ces attaques ont donc frappé un pays qui était en plein déni de la réaction mauvaise, voire négative que ses actions en tant que membre de l'empire, pour reprendre l'expression mise au point par Jensen, et qui était impuissant par rapport aux événements qui l'accablaient, par faute de préparation à ce risque potentiel.

Ce qui renforce le sentiment d'impuissance défendu par Žižek et Jensen, c'est également la nature de l'ennemi. Depuis la fin de la guerre froide, les Etats-Unis n'étaient plus dans le

⁶ Roland Bleiker, « Art after 9/11, » *Local Political* 31 (2006): 80.

⁷ Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real* (New York: Verso, 2002), 16.

⁸ Jensen, *Citizens*, 3.

dualisme qui avait été alors une norme dans les relations internationales. A l'aube des attentats, le monde était dans un relatif état de paix qui avait empêché la mise en relief d'un ennemi commun, contre lequel l'aspect émotionnel du patriotisme pouvait alors être dirigé, et envers lequel pouvait se construire une identité culturelle et émotionnelle qui aurait permis de comprendre l'élan dirigiste des USA. Jensen rappelle que « there is always a personal and emotional dimension to politics. »⁹ Or, à cause de la fin de la guerre froide, il n'était pas aisé de mettre un visage sur l'ennemi potentiel des Etats-Unis, sur la menace qui pouvait remettre en cause l'état patriotique d'amour et de supériorité qui était celui du pays. Lorsque cet ennemi invisible attaqua, c'est donc un double sentiment qui prit les USA à revers: celui d'incompréhension, de peur vis-à-vis d'une menace rampante mais présente que l'on avait pu venir, mais également la tristesse de ne pas avoir envisagé, à cause de l'état patriotique de l'empire, la possibilité que la grandeur du pays n'était pas universelle, mais également qu'elle n'était pas partagée, voire qu'elle était perçue comme une provocation par d'autres.

C'est dans ce cadre intellectuel et théorique qu'il convient alors d'envisager l'impact émotionnel des attentats sur la population américaine. En effet, même si les événements touchèrent la ville de New York, et ébranlèrent la communauté culturelle qu'elle formait, ils eurent également un retentissement très important dans tout les USA. Quand bien même les victimes de cette tragédie venaient d'un très grand nombre de pays, l'impact sur les Etats-Unis fut particulièrement intense. Chaque Américain fut touché au cœur, en tant qu'être humain et que citoyen. C'est sans doute vers cette dernière raison qu'il faut mettre en dialogue la réponse aux événements. Si New York a été choisie, c'est parce que cette ville représente, depuis toujours, les Etats-Unis, le rêve américain. Attaquer New York, ce n'est pas attaquer l'exécutif ou le

⁹ Jensen, *Citizens*, 93.

politique, comme une attaque contre Washington aurait été. Attaquer New York, c'est attaquer un symbole du monde occidental, mais avant tout le symbole culturel des Etats-Unis, aussi bien dans le pays qu'à l'étranger. Ainsi, les attaques avaient pour but de marquer, de faire peur, par définition même de choquer et de faire pleuvoir un flot d'émotions sur le pays. Ainsi, c'était également une façon de démontrer que tous dans le pays étaient visés par cette attaque; c'est ce qui explique la vague émotionnelle qui s'est emparée du pays. Les victimes faisaient parti de ce rêve patriotique et idéal que représente New York, elles étaient ainsi une représentation des USA en général. Je vois dans ceci une marque de communautarisation de la souffrance qui est cruciale à la compréhension de l'émotionologie du 11 septembre. Jensen indique que « we feel different over the death of someone we knew compared to the death of a stranger. »¹⁰ L'ennemi invisible a attaqué les Etats-Unis, et tout le monde a été attaqué par ce dernier; elle touchait donc à la famille américaine dans son ensemble, à laquelle tout habitant de ce pays pouvait s'identifier, renforçant par là le sentiment d'identification aux victimes.

Avec les événements du 11 septembre, il a été souvent dit que la nation américaine était en deuil. La nation dans son entier a été touchée par la souffrance et le désastre, en étant réunie dans son ensemble par la même réaction à ces événements. La nation américaine, j'argue, a alors été recréé en tant que communauté émotionnelle, regroupant tous les membres ayant au plus profond d'eux le même ressenti. La recreation de la nation américaine autour des émotions participe à ce qu'Etienne Balibar définit comme la « production » du peuple:

Elle doit être à la fois un phénomène de masse et un phénomène d'individuation, réaliser une « interpellation des individus en sujets » (Althusser) beaucoup plus puissante que la simple inculcation des valeurs politiques, ou plutôt intégrant cette inculcation dans un

¹⁰ Jensen, *Citizens*, 41.

processus plus élémentaire (que nous pouvons appeler « primaire ») de fixation des affects d'amour et de haine, et de représentation de « soi. »¹¹

La nation américaine a été reproduite par le biais de la réception de ses membres en tant qu'individus appartenant à un même groupe au phénomène émotionnel. Pour reprendre ce qu'explique Balibar, le phénomène de masse qu'ont été les attentats a permis de resserrer les composantes individuelles de la nation américaine en un groupe uni, qui est devenu une entité indivisible. Malgré le fait que cette attaque a eu des répercussions mondiales, elle a permis cependant d'individualiser chaque membre de la communauté américaine, en les inscrivant en tant qu'individus désignés par des marqueurs émotionnels communs, liés au profond caractère personnel de ces attaques, qui a permis à chacun d'entre eux de ressentir cette douleur les touchant directement au cœur, que les membres d'autres nations, faute de cette appartenance originelle, n'ont pas pu pleinement ressentir. Je considère la communauté émotionnelle nationale comme la manifestation concrète de l'union mise en place à la suite des événements, à la fois la conséquence de ceux-ci, mais aussi le point de départ de la recreation du paradigme national. Je ne considère pas cette communauté comme étant calquée sur ce que Benedict Anderson définit comme un « imagined community. » Celui-ci explique en effet que dans ces entités communautaires construites, la nation « is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion. »¹² Comme je l'ai indiqué, le soc commun des émotions ressenties fait que chaque personne se ressemble, et se connaît grâce aux

¹¹ Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe, les identités ambiguës* (Paris: La Découverte, 1988), 128.

¹² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 2006), 6.

émotions de peine, de peur et d'angoisse qui ont été ressenties en commun. Cette idée de commune douleur rassemble les gens autour du fait d'être américain, qui gomme alors le fait qu'ils ne se connaissent pas *personnellement*, pour les rendre de facto membres du même groupe où tous se connaissent.

Si les événements ont marqué de façon si permanente la psyché américaine, c'est également parce que les attaques ont frappé un pays qui ne s'attendait pas à ce qu'un tel événement puisse avoir un tel impact émotionnel non seulement sur sa population, mais également sur l'institution du pays dans son ensemble, en remettant en question les bases mêmes de celui-ci. Bien que l'impact du 11 septembre fût retentissant, il ne fut pas le premier exemple d'extrêmes émotions liées à un événement de nature traumatique envers une nation. La grandeur des pays et des royaumes faisait que ceux-ci vivaient avec un sentiment de supériorité, se voyant comme les plus puissants du monde, contre lesquels rien ne pouvait arriver. Très tôt dans l'histoire, des événements traumatiques mirent à mal l'image parfaite d'un royaume tout puissant. Même Charlemagne qui est perçu comme l'un des créateur du royaume de France, connut une défaite importante lors de la Bataille de Roncevaux (15 août 778), au cours de laquelle une grande partie de l'arrière garde de son armée fut décimée.

La transmission des émotions liées à ces événements est également très importante à prendre en considération. La Bataille de Roncevaux est restée dans l'histoire grâce à l'importance qu'elle a acquise par le biais de l'anonyme *Chanson de Roland* (fin XI^{ème} siècle). Cette œuvre est la première grande épopée écrite en vernaculaire, de même qu'une pièce fondatrice d'une idée littéraire de la France, qui est créée au travers des différentes laisses qui composent cette chanson comme une véritable communauté unie en tant que nation. Il est en effet précisé très tôt l'origine française de l'empereur (« Li emper[er]es Carles de France

dulce »¹³), ainsi que le fait que les belligérants contre lesquels ils se battent sont les ennemis non seulement de la France, et donc par là même également de la foi: « Li reis Marsilie la tient, ki Deu nen aimet;/ Mahumet sert e Apollin recleimet. »¹⁴ Cet ennemi malfaisant a néanmoins réussi à tromper la valeur des preux chevaliers chrétiens, en massacrant l'arrière-garde dirigée par Roland, le neveu de Charlemagne, qui souffla de son olifant à s'en crever les tympans pour prévenir les troupes de son oncle. Lorsque celui-ci arriva, la tristesse qui l'étreint, ainsi que le reste de son armée, est très visuelle: « Il n'en i ad chevalier ne barun/ Que de pitet mult durement ne plurt./ Plurent lur filz, lur freres, lur nevolz,/ Et lur amiz et lur lige seignurs. »¹⁵. Cette tristesse (« plurent des oilz »)¹⁶ et cette colère (« E esclargiez est la sue granz ire »¹⁷) l'amènent à vouloir détruire complètement Ganelon, qu'il enlève, amène à Aix la Chapelle, où il est victime de l'opprobre public, avant d'être exécuté, au grand bonheur de la population au grand complet, qui se réjouit de la mort de cet abominable personne.

Dans l'exemple de la *Chanson de Roland*, les émotions extrêmement fortes qui ont été vécues par Charlemagne ont servi de catalyseur à une unification générale des victimes indirectes du massacre, qui avaient perdu des êtres chers ou de simples compatriotes dans cette bataille. La période médiévale et de la Renaissance, à cause des nombreuses guerres, changements de souveraineté, ainsi que de frontières, a connu de nombreux glissements de paradigmes en ce qui concerne l'idée de nation. Colette Beaune considérerait que la notion de France lors du Moyen-âge était liée de façon très importante à l'origine mythologique qui était

¹³ *La Chanson de Roland*, ed. Ian Short (Paris: Librairie Générale de France, 1990), v.16.

¹⁴ *Roland*, vv. 7-8.

¹⁵ *Roland*, vv. 2418-21.

¹⁶ *Roland*, v. 2415.

¹⁷ *Roland*, v. 3989.

tracée pour définir celle-ci, en remontant jusqu'à Troie.¹⁸ Timothy Hampton de son côté explique comment l'émergence d'une littérature nationale en vernaculaire a permis de renforcer l'apparition de la nation française à la Renaissance, en lui permettant de se mettre en opposition par rapport à d'autres entités.¹⁹ Ces deux approches ont tendance à se concentrer sur des éléments glorieux de l'histoire réelle ou fantasmagorique de la France, afin de mettre en relief les mécanismes de construction de cette dernière, en prenant le parti d'éléments anciens, peu reliés au présent, pour mettre en avant la grandeur du royaume. En me basant sur des œuvres littéraires traitant d'éléments très récents ou contemporains, je démontre que le concept de nation au Moyen-âge et à la Renaissance n'était non seulement pas figé, mais qu'en plus les écrivains de l'époque avaient l'idée de remettre en question l'idée de nation, ou tout au moins de la questionner.

Les défaites, ou massacres dans lesquels le royaume est ressorti amoindri n'ont jamais été étudiés d'un point de vue émotionnel, en tant qu'éléments constitutifs d'une idée de la nation française. C'est la méthode que je vais utiliser au cours de cette thèse, en me basant sur la représentation littéraire de trois grands événements de la fin du Moyen-âge et de la Renaissance: la Bataille de Nicopolis (1396), au cours de laquelle un corps expéditionnaire de croisés en route pour Jérusalem fut massacré par les troupes du sultan Bajazet Ier, alors qu'ils essayaient de récupérer les terres du roi Sigismond Ier de Hongrie. Le deuxième événement traumatique est la Bataille d'Azincourt (24 octobre 1415), durant laquelle la chevalerie française fut décimée au cours de la Guerre de Cent Ans par les archers et les chevaliers anglais du roi Henry V. Finalement, les éléments précurseurs, ainsi que l'ensemble de la Première Guerre de Religion

¹⁸ Colette Beaune, *Naissance de la nation France* (Paris: Gallimard, 1985).

¹⁹ Timothy Hampton, *Literature and Nation in the Sixteenth Century: Inventing Renaissance France* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

(1564-65), qui opposa dans de sanglantes batailles les protestants et les catholiques du royaume au cours d'une violente guerre civile. Devant le caractère inattendu de telles défaites, les émotions extrêmes qui ont été vécues en réponse à ces événements, la peur, la tristesse, l'angoisse, mais bien souvent également l'amour pour les morts, le royaume ou la religion, ont ceci d'important qu'elles sont reconnues par tous. Ces émotions sont importantes à étudier non pas dans leur généralité, mais dans la façon où leur relation entre le désastre qu'elles accompagnent et la nation qui les a vécues a permis d'éclaircir les problèmes qu'elle vivait. En effet, parce que le royaume de France qui les a vécues n'était pas préparé, à cause de la trop grande confiance qui l'habitait, toutes ses composantes, de la plus humble à la plus glorieuse, ont ressenti ces émotions unifiantes. Dans cette étude, je vais donc défendre l'importance unificatrice de la représentation littéraire de telles émotions, et la façon dont celles-ci, dans les récits de mon corpus, constituent des communautés émotionnelles qui remettent en question les notions traditionnelles de nation basées sur le rang social, politique ou économique, pour envisager une communauté nationale basée sur un vécu émotionnel commun.

1.1 LES ORIGINES DE L'ETUDE DU FAIT EMOTIONNEL: SON ASSOCIATION AVEC LA CONSTRUCTION COMMUNAUTAIRE

L'importance des émotions dans la construction de communautés a été étudiée depuis des siècles par de nombreux philosophes, écrivains, théologiens. Cependant, les études qui ont été faites ont souvent mis en avant les émotions du souverain, sans s'intéresser à celles du reste de la population; elles ont également été considérées comme dangereuses, voire inutiles si elles n'étaient pas dirigées vers Dieu. Les émotions n'étaient pas alors considérées comme un

paradigme d'unification en soi, mais plutôt comme un médium d'unification avec Dieu, qui rendait la relation entre celui-ci et son peuple plus concrète et facile à appréhender.²⁰ En introduisant l'évolution de la notion de passions et d'émotions au cœur du principe de constitution de communauté, je me propose de montrer que celles-ci ont toujours été considérées, à divers degrés, comme étant importantes dans la construction des idées de communautés que se sont faites les auteurs, religieux ou non, qui les ont traitées. A travers l'évolution, de l'Antiquité au XXème siècle, de l'idée des émotions dans un contexte généraliste et prémoderne, vont pouvoir s'articuler de façon plus claire les différentes étapes ayant permis d'arriver à la notion de communautés émotionnelles. Avant de commencer une analyse particulière de l'importance du fait émotionnel, il est nécessaire de se pencher sur un problème d'ordre syntagmatique. Le mot « émotions, » s'il est utilisé par les spécialistes de la question pour relater tout ce qui a trait à l'acception moderne du terme, et des sentiments, n'apparaît pas dans la langue française avant le XVIIIème siècle dans le sens qui est actuellement le sien.²¹ Selon le *Dictionnaire du moyen français* (ATILF), la définition d'émotion est complètement différente de celle qui est au cœur de cette thèse. En effet, la définition d'émotion est celle de « instigation, émeute, trouble moral. »²² Le terme « passion » est celui qui remplit le rôle que le mot moderne « émotion » porte, et dont Antoine Furetière donne la définition suivante: « se dit des diverses agitations de l'âme selon les divers objets qui se pressent à ses sens. »²³. Ce n'est qu'à partir du XVIIème,

²⁰ C'est notamment l'idée défendue par les Pères de l'Eglise, développée plus tard dans cette introduction.

²¹ Avant cette période, le terme, bien que présent dans la langue française, était proche littérairement de son origine étymologique latine (*movere*) et désignait alors une notion de mouvement.

²² *Dictionnaire du moyen français*, consulté le 29 avril 2013, www.atilf.fr.

²³ Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel, Tome III* (Amsterdam, Arnould et Reinier Leers, 1690), 65.

comme le démontre le *Dictionnaire de l'Académie Française* que le terme « émotion » prend la place de celui de « passion » pour désigner cette notion, qui est proche de la définition moderne du terme: « Altération, trouble, mouvement excité dans les humeurs, dans les esprits, dans l'âme. »²⁴

Dans cette thèse, je vais utiliser le terme « émotions » dans son acception moderne pour désigner ce que les anciens, Pères de l'Eglise ou auteurs médiévaux et de la Renaissance connaissaient sous le terme de passion. Je ne vois pas dans cette démarche le risque d'être anachronique, étant donné que, dans un premier temps, cette démarche a déjà été accomplie par de nombreux auteurs, ce que je développerai par la suite, et d'autre part, je vais m'atteler à travailler sur la notion qui englobe le terme d'émotion et de passion. Ainsi, même si chaque période a désigné cette notion par le biais d'un terme différent, le fait que j'explique leur importance en me basant sur leur acception moderne permet d'étudier l'évolution de ce concept, tout en prenant en considération la façon dont celui-ci a été désigné à travers les âges.

1.1.1 Emotions antiques: le modèle grec

La philosophie du Moyen-âge et de la Renaissance était très marquée par la lecture et l'analyse que les auteurs de ces périodes avaient fait des auteurs classiques. Chaque nouvelle théorie, chaque idée développée se basait sur ces écrits. C'est la raison pour laquelle, afin de connaître l'influence des émotions dans la pensée médiévale et de la Renaissance, il n'est pas seulement important, mais également nécessaire de se pencher sur les auteurs de l'Antiquité. Le rôle des

²⁴ *Dictionnaire de l'Académie Française, cinquième édition* (Paris: J.J Smits et Co, 1799), 479. La définition moderne est « Sensation (agréable ou désagréable) considérée du point de vue affectif », *Le Nouveau petit Robert* (Paris: Dictionnaires le Robert, 2006), 362.

passions était central à l'œuvre de Platon et à celle d'Aristote, qui ont produit une définition et un champ d'étude très poussé. Platon, dans la *République*, exprime une vision négative des émotions. Elles sont mauvaises, car si elles sont prises en considération de façon trop poussée, elles empêchent alors la raison, qui est pour Platon la seule maîtresse digne de croyance et de la direction de la cité, pour le bien de ses membres. Il explique en effet que celles-ci ont sur les hommes un effet devastateur, en les détournant vers un comportement négatif qui affecte leur jugement; l'homme bon se voit alors effectuer des actions contraires à sa nature: « [...] he is not by nature of a bad disposition but has fallen into evil communications. »²⁵

Aristote, un élève de Platon, a quant à lui proposé une théorie des passions beaucoup plus permissive sur ces dernières, en soulignant l'importance qu'elles avaient dans la constitution d'une société équilibrée. Solomon explique que Aristote souligne la « necessity of anger to have balanced people. »²⁶ Pour Aristote, les émotions ne sont donc pas foncièrement mauvaises, puisqu'elles doivent être prises en considération comme étant parties prenantes d'un tout complet, qui compose l'essence même de l'être humain. Il définit les émotions comme étant l'élément « which leads one's condition to become so transformed that his judgement is affected, and which accompanied by pleasure and pain. »²⁷ Les émotions, donc, si elles ont un rôle important, sont pour lui directement liées à la notion de jugement. Elles affectent ce dernier, d'une façon non-neutre, mais ne sont pas pour autant considérées comme mauvaises. Aristote

²⁵ Plato, *Republic*, <http://www.perseus.tufts.edu>, consulté le 10 mai 2013.

²⁶ Robert C. Solomon, « The Philosophy of Emotions, » dans *Handbook of Emotions, Second Edition*, ed. Lewis Michael et Jeanette M. Haviland (New York: Guilford Press, 2002), 5.

²⁷ Aristotle, *Rhetoric*, trad. J. Whys Roberts (University Park: The Pennsylvania State University Electronic Classics Series, 2010,) 76, consulté le 19 avril 2013, <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/aristotl/Aristotle-Rhetoric.pdf>.

souligne de façon très importante le fait qu'une émotion (et dans l'exemple qu'il utilise, la colère) est le fait d'une réflexion poussée de la part de celui qui en est à l'origine:

Let anger be defined as a distressed desire for conspicuous vengeance in return for a conspicuous and unjustifiable contempt of one's person or friends. If this indeed defines anger, then the anger of the angry person is necessarily always directed towards someone in particular [...] but not towards all of humanity. ²⁸

Pour Aristote, donc, la colère, ainsi que les émotions en général, ne sont pas mauvaises, en ce sens qu'elles sont le résultat d'un processus de réflexion qui en font une partie importante de la constitution de l'homme. Elles sont une réponse à une certaine situation, qui répond alors à une nécessité particulière de la volonté. La relation entre âme et corps, selon Aristote, devient alors le terreau fertile par lequel les émotions permettent de se mettre en branle, en reliant ainsi ces deux entités: « Apparently, then, all the conditions of the soul are connected with the body, including anger, gentleness, fear, pity, courage, not to mention joy, loving, and hating, for the body is affected by each of these. »²⁹ Aristote s'éloigne donc du modèle platonicien, en soulignant de facto le caractère nécessaire des émotions, sans les dénigrer. La religion catholique, et les Pères de l'Eglise vont néanmoins remettre le modèle platonicien au goût du jour, en questionnant le côté positif des émotions, et leur importance dans le groupe communautaire des états et de l'Eglise.

²⁸ Aristotle, *Rhetoric*, 4.

²⁹ Aristotle, *On the Soul*, trad. J.A Smith (Blackmask Online, 2001), consulté le 19 avril 2013, <http://www.digital.library.strathmore.edu/xmlui/bitstream/handle/123456789/1273/Aristotle%20-%20On%20The%20Soul.pdf>.

1.1.2 Emotions, nation et religion au Moyen-âge et à la Renaissance: Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin et Nicolas Machiavel

Avec l'émergence des Pères de l'Eglise et de leur discours hautement basé sur des idées néo-platoniciennes, les émotions furent étudiées par Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin. Tous deux ne prennent celles-ci en considération que si elles entrent dans la consolidation de la relation d'amour entre Dieu et hommes. L'un des textes fondateurs de l'idée d'union entre Dieu et les hommes, qui sera utilisée tout au long de la période médiévale et de la Renaissance, est *La Cité de Dieu* (413) de Saint Augustin. Le postulat de départ de cette œuvre magistrale est, pour reprendre les mots mêmes de l'auteur, d'étudier la façon dont l'amour a été à la base de l'unification communautaire de deux cités: « Deux amours ont donc créé deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la Cité de la terre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité de Dieu. »³⁰ La notion d'amour chez Augustin est donc associée de façon incommensurable à Dieu. Seul l'amour de Dieu est donc à ses yeux un facteur associatif acceptable dans l'optique d'une association basée sur des émotions. Si celles-ci ne sont pas exclues du cadre général d'union proposé, toute émotion soit négative, soit non-directement dirigée vers l'être ultime n'aurait alors pas lieu d'être pour lui. Il est important de noter que pour Augustin, la définition de peuple était « l'association d'une multitude raisonnable unie dans la paisible et commune possession de ce qu'elle aime. »³¹ Dieu et émotions sont indissociables, car elles jouent un rôle dans l'organisation du peuple de Dieu, en tant que communauté, autour de son amour.

Saint Thomas d'Aquin de son côté avait défini dans sa *Somme Théologique* (1266-73) onze principales émotions, desquelles dix étaient organisées en paires d'émotions s'opposant: amour

³⁰ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, ed. Paul Moreau (Paris: Vaton, 1845), 138.

³¹ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, 381.

et haine, désir et aversion, plaisir et détresse, espoir et désespoir, confiance et peur. La colère était la seule émotion négative qui n'avait pas à ses yeux d'émotion opposée.³² Dans son interrogation sur le lien que ces dernières peuvent avoir dans un effort de gouvernance, il souligne l'importance de prendre en considération les émotions par le biais d'une approche raisonnée, qui seule permet de juger son effet sur la gouvernance. Ainsi, il indique que « l'irascible et le concupiscible luttent contre la raison. »³³ En appliquant cette explication à la relation entre gouverneur et gouverné, il souligne ainsi, comme l'indique Ryan, que « political and royal power is that of a man ruling over free subjects who, though they are subjects to the ruler's authority, still have their power to resist. »³⁴ Ainsi, on pourrait voir dans cette analyse la continuation du fait que pour Thomas d'Aquin, « emotions are not subject to the direct control of reason (as are bodily members or movements but to indirect control. »³⁵ En mettant ceci en rapport avec ce qui a été précédemment annoncé, on peut alors en déduire que les émotions, ainsi que ceux qui les expérimentent, ont ainsi un certain degré de liberté. Cette liberté permet au peuple, qui ressent en groupe ces émotions, d'avoir une réaction adéquate de rejet à l'encontre du mauvais souverain. Le peuple n'est pas constitué d'êtres dénués de volonté, mais d'une communauté d'individus dans un état d'émotions communes, qui sont équipés pour réagir à cette menace extérieure. Cette analyse de Thomas permet de mettre en relation émotions et peuple dans le cadre du Moyen-âge, en soulignant le fait que la population, quand bien même elle était contrôlée par un système de servage et de classe, n'était cependant pas passive et dénuée de

³² Peter King, « Aquinas on the Emotions, » dans *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. Brian Davis et.al. (New York: Oxford University Press, 2012), 209.

³³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique, Vol. I* (Paris: Editions du Cerf, 1984), 713.

³⁴ Tom Ryan, « Aquinas' Integrated View on Emotions, Morality and the Person, » *Pacifica* 14 (2001): 64.

³⁵ Ryan, « Aquinas, » 65.

qualités d'analyse, ce qui permet alors d'envisager de façon plus concrète la place des émotions dans non seulement leur rapport à la gouvernance, mais également dans les rapports entre classes.

L'importance des émotions dans la compréhension et le contrôle du peuple en tant qu'entité est centrale à l'œuvre didactique *Le Prince* de Nicolas Machiavel (1532). L'auteur y souligne l'importance de comprendre les émotions du peuple pour le contrôler. Il considère les émotions comme étant une composante extrêmement importante du processus de gouvernance, et souligne l'importance que le gouvernant doit mettre dans l'appréhension de ces émotions. Cependant, Machiavel souligne également l'importance de ne pas seulement les comprendre, mais également de savoir en jouer, voire de les manipuler, afin de pouvoir les utiliser à bon escient: « la crainte de perdre fait naître dans leurs cœurs les mêmes passions que le désir d'acquérir [...] il faut considérer, en outre, que plus ils [le peuple] possèdent, plus leur force s'accroît, et plus il leur est facile de remuer l'État. »³⁶ La peur est l'une des émotions qui prend une place particulièrement importante dans sa démonstration, Machiavel allant jusqu'à la considérer comme l'émotion par excellence, celle qui permet d'imposer, pour le souverain, ses idées et sa volonté à toute la communauté de son peuple, en faisant vivre à tous, quelques soient leurs origines sociale, politique et culturelle, la même angoisse qui lui permet de diriger sans aucune contestation possible. Quand bien même il reconnaît que de tels procédés sont très bas (le sixième chapitre, qui traite de ce sujet, est justement intitulé « De ceux qui sont devenus princes par des scélératesses »), il affirme néanmoins que cela fonctionne. A propos de la prise de pouvoir d'Oliverotto Euffreducci, un condottiere ayant régné sur la région de Fermo durant le pontificat d'Alexandre VI, il indique en effet que « la peur contraignit tout le monde à lui obéir et à former un gouvernement dont il se fit prince

³⁶ Nicolas Machiavel, *Le Prince et autres textes* (Paris: Union Générale d'Édition, 1962), 159.

[...] dans le cours de l'année où il conserva le pouvoir, non seulement il vécut en sûreté chez lui, mais encore il se rendit formidable à ses voisins. »³⁷ Tous ces auteurs, ainsi, soulignent l'importance des émotions dans la prise en charge de la population, ainsi que dans l'importance de les imaginer dans le rapport entre les différentes strates du peuple, et avec le gouvernant.

1.2 LA POSITION MODERNE: L'ETUDE DE L'HISTOIRE DES EMOTIONS

L'étude de la période prémoderne et médiévale par le biais des émotions et de leur implication a connu un renouveau au XX^{ème} siècle. Barbara Rosenwein définit cette nouvelle volonté d'étude par le fait que « the question is no longer, really, *whether* we should study [emotions], but *how*. »³⁸ En effet, plutôt que de se focaliser sur la définition du concept d'émotion, et sur la façon dont celles-ci agissent sur la création de la personnalité humaine, les nouvelles tendances s'intéressent d'avantage à la façon dont on peut parler de l'histoire des émotions, par le biais d'une réflexion double basée sur la façon dont les émotions font et/ou défont l'histoire, et par l'entremise de leur influence sur les êtres qui les ressentent. Cette histoire des émotions a fait une place différente à celles-ci, selon l'angle d'approche qui a été choisi, dans le développement humain et dans la formation des communautés les expérimentant.

³⁷ Machiavel, *Le Prince*, 38.

³⁸ Barbara Rosenwein, « Writing Without Fear about Early Modern Emotions, » *Early Modern Europe* 10 (2001): 231.

1.2.1 La fondation du concept: Lucien Febvre et le rejet de l'époque pré-moderne

Après avoir été largement sous-évaluée, voire ignorée, l'étude des émotions sous l'angle de réaction à l'histoire a resurgi au début du siècle dernier. La notion d'histoire des émotions a été développée par Lucien Febvre, par le biais de son article « La Sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? » paru en 1941. Dans celui-ci, il explique que les émotions sont par nature vouées à être considérées comme englobant une large catégorie de population: « Les émotions sont contagieuses. Elles impliquent des rapports d'homme à homme, des relations collectives. »³⁹ Febvre développe un nouveau postulat crucial de l'histoire des émotions, à savoir l'importance de considérer les émotions comme constituant un ensemble de connections et de communications interpersonnelles. L'émotion ne doit pas être considérée comme une action isolée et individualisée ou individualisante, mais au contraire comme étant inscrite dans un schéma communautaire, de par son côté universaliste.

Febvre explique également que les émotions doivent être étudiées par rapport à leur place dans l'Histoire, à cause du caractère communautaire qu'elles impliquent: « la vie émotionnelle est toujours prête à déborder la vie intellectuelle, pour opérer un brusque renversement de cette évolution dont nous étions si fier: de l'émotion à la pensée, du langage émotionnel au langage articulé. »⁴⁰ Dans l'idée de Febvre, donc, on trouve cette image sous-entendue de l'importance des émotions, qui évoluaient de façon moins directe que d'autres composantes de la civilisation. Rosenwein estime que pour Febvre, elles constituaient une sorte de « monstre endormi en

³⁹ Lucien Febvre, « La Sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois? », *Annales d'histoire sociale* 3 (1941), 7.

⁴⁰ Febvre, « La Sensibilité et l'histoire, » 19.

dessous de phénomènes historiques plus rationnels »⁴¹ dont l'importance n'a été révélée que beaucoup plus tard. Néanmoins, si Febvre a très tôt souligné le rôle des émotions dans la construction de la culture humaine, en l'aidant à mettre en forme la manifestation d'un ressenti commun, il souligne que, bien qu'essentiels à l'existence humaine, elles n'entraient pas en ligne de compte dans la définition d'une vie civilisée telle qu'elle pouvait être alors envisagée. Pour Febvre, les émotions médiévales et prémodernes manquaient ce raffinement qu'ont leurs consœurs de la période modernes. En ceci, il se rapproche énormément des écrits de Johan Huizinga, le père des théories modernes sur les émotions.

En 1921, Johan Huizinga, dans *The Autumn of the Middle Ages* avait commencé cette mise en relief de la dimension hautement émotive de la fin du Moyen-âge. Ce dernier argue dans son œuvre que l'atmosphère de cour badine et légère que l'on trouve dans la production culturelle de l'époque était une réaction à l'extrême violence qui régnait. De ce fait, les émotions qui étaient vécues et exprimées en réaction à ces événements traumatiques sont considérées par Huizinga comme étant enfantines, non modérées, et manquant de cette réflexion qui les ferait dépasser le statut barbarisant dans lequel elles sont enfermées:

When the world was half a thousand years younger, all events had much sharper outlines than now. [...] Every experience had that degree of directness and absoluteness that joy and sadness still have in the mind of the child. [...] Daily life received the kind of impulses and suggestions that is revealed in the vacillating moods of unrefined

⁴¹ Rosenwein, « Writing without Fear, » 34.

exuberance, sudden cruelty, and tender emotions between which the life of the Medieval city was suspended.⁴²

Ce dénigrement des émotions médiévales en tant qu'appareil analytique « sérieux » pour l'étude des populations au sens large commencé par Huizinga a été la base du travail de Norbert Elias, qui repousse encore plus les limites de la définition du rôle des émotions.

Dans *La Civilisation des mœurs* (originellement paru en allemand sous le titre *Über den Prozess der Zivilisation* en 1939) Elias souligne pour la première fois l'importance primordiale de l'étude de l'impact des émotions sur l'humain dans la démarche de construction de la société civilisée et civilisante. Son point de vue sur les émotions médiévales et prémodernes ne change néanmoins pas le point de vue des émotions médiévales. Elias continue à considérer les émotions médiévales, et surtout leur prise en main par les hommes et les sociétés qui les avaient expérimentées, comme étant encore trop brutes et enfantines, voire violentes, et manquant de la retenue, de l'analyse et de la maîtrise nécessaires afin de les faire fructifier et grandir: « Il se peut que la décharge émotionnelle ne fût plus, au Moyen Âge, aussi brutale qu'à l'époque des grandes migrations. Mais vue à la lumière de l'ère moderne, elle apparaît donc directe et peu règlementée. »⁴³ Ce qui manquait selon Elias, c'est donc cette organisation et ce contrôle centralisé (« un contrôle social sévère et ancré dans l'organisation étatique »⁴⁴) qui faisait défaut au Moyen-âge, et que seules les évolutions intellectuelles et pragmatiques des Lumières, ainsi que l'émergence d'un pouvoir royal central et tout puissant pouvaient mettre en action. Ces idées

⁴² Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, trans Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 1-2. Il est à noter que cette édition est une nouvelle traduction de l'étude de Huizinga, plus analytique et proche de l'œuvre originale que celle qui avait été précédemment effectuée, et qui était sortie sous le titre de *The Waning of the Middle Ages* (New York: Doubleday Anchor, 1924).

⁴³ Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs* (Paris: Calmann-Levy, 1973), 281.

⁴⁴ Elias, *Civilisation*, 281.

sont restées centrales à la notion d'émotions, à savoir la nécessité d'une modération gouvernée, qui les mettait hors de portée des esprits médiévaux, jusqu'à ce qu'une nouvelle école de pensée remette complètement en cause cette analyse à l'aube des années 1980.

1.2.2 Etudier les émotions médiévales et pré-modernes par le biais de la méthode constructiviste.

L'étude de l'histoire des émotions effectua un complet revirement de ses paradigmes traditionnels au cours des années 80 avec l'arrivée d'un courant de pensée constructiviste. En se basant sur une approche à l'origine anthropologique, ce courant explique que les émotions, bien loin d'être des phénomènes isolés et dénués de toute dimension sociale, sont au contraire construites grâce aux rapports sociaux, intellectuels et communautaires des populations qui les ressentent. Michelle Rosaldo, l'une des chercheuses à la base de cette méthode de penser, explique que « what individuals think and feel is overwhelmingly a product of socially organized modes of action and of talk. »⁴⁵

Cette nouvelle approche, qui est devenue le maître-étalon de l'étude émotionnelle académique, a l'avantage de remettre les émotions au cœur de l'analyse des faits culturels et politiques. En questionnant la composition de groupes humains par rapport à leur réaction aux événements, mais également par rapport aux émotions engendrées, Raymond Williams a postulé l'existence de « structures of feelings. » En insistant qu'il s'agit d'institutions qui sont produites par ceux qui en font partie, ce dernier les définit comme « a set, with specific internal relations,

⁴⁵ Michelle Z. Rosaldo, « Towards an Anthropology of Feeling, » in *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotions*, ed. Richard A. Shweder et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 147.

at once interlocking and in tension.»⁴⁶ Williams souligne néanmoins que ces structures s'affinent avec le temps, sans être de facto reconnues comme telles dès le début (« a social experience which is still in process often indeed not yet recognized as social but taken to be private, idiosyncratic and even isolating.»⁴⁷) Je considère que cette piste de réflexion s'adapte particulièrement à l'écriture reliée à un fait d'ordre traumatique, tel des défaites, des massacres ou des événements inattendus ayant causé des tombereaux de morts, car elle porte dans sa définition même la notion d'évolution avec le temps et de rapprochement émotionnel.

L'épidémie du SIDA, avec ses nombreuses morts, et les nombreuses émotions ressenties (tristesse, peur, angoisse, dégoût), de part et d'autre du spectre des personnes touchées, rentre bien dans cette catégorie évolutive ayant créé une structure émotive sur laquelle s'est basée la réponse. A ce sujet, Deborah Gould a notamment souligné l'importance de celles-ci dans la constitution d'ACT-UP. Elle argue que grâce à l'étude des émotions succédant à l'épidémie du Sida et à la frustration qui en découlait, l'association a pu se construire telle un événement émotionnel politique qui a agi dans ce que je considère comme une réponse unificatrice par les émotions. Elle indique qu'une des questions primordiales à laquelle elle s'attache à répondre est de savoir « how do people come to their understandings of the world and their sense of what else might be possible and how to get there ? »⁴⁸ Cette réflexion permet de se poser la question de la place des émotions par rapport à l'événement, mais en se basant sur l'acte intellectualisant qu'elles apportent. Les émotions ne sont pas une réaction basique à tel événement sociologique ou politique, mais au contraire la base d'une réflexion intellectuelle qui pousse au changement, et

⁴⁶ Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 132.

⁴⁷ Williams, *Marxism*, 132.

⁴⁸ Deborah Gould, *Moving Politics: Emotion and ACT-UP's Fight against AIDS* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 3.

non pas l'événement lui-même. Néanmoins, il est important de constater que la grande majorité de ces chercheurs s'accordent sur le fait que le constructivisme émotionnel a une portée sinon limitée, tout au moins privée (comme l'indique Williams), et que l'unification par le biais des émotions se conscrit à des communautés ou groupes d'importance relativement modestes (comme c'est le cas chez Rosaldo et Gould).

L'importance grandissante de cette pensée constructiviste a vite atteint les études médiévales⁴⁹. C'est l'une des raisons pour lesquelles de nombreux intellectuels et chercheurs de la période pré-modernes ont adopté en masse cette méthode. En effet, les émotions, grâce à cette méthode ont cessé d'être considérées comme des réactions bestiales ou basiques d'un individu tout puissant qui serait une sorte de monstre dont la cognition, intouchable, en ferait un esclave de ses sentiments, avant que celui-ci n'ait été sauvé par la bienfaitrice révolution intellectuelle et cognitive des Lumières. Je vais néanmoins focaliser mon analyse sur le fait que les groupes communautaires formés par le biais d'une association émotionnelle de leurs membres peuvent avoir une importance grandissante dans la construction et l'appréhension de la nation dans la littérature prémoderne. En mettant les émotions au cœur du système constitutif de l'homme, l'approche constructiviste souligne également le caractère évolutif de ces dernières, qui loin d'être figées dans des carcans qui les définissent, fluctuent non seulement dans leur appréhension par les sociétés et les individus qui les vivent, mais également dans la façon dont celles-ci sont mises en mots. Cette réflexion a poussé William Reddy à se pencher sur l'expression du fait émotionnel. Il explique « emotion words [...] have a direct impact on what they are supposed to

⁴⁹ A ma connaissance, il n'y a pas eu d'étude utilisant le rôle des émotions dans la construction de l'idée de nation à la Renaissance. Le projet de livre d'Andrea Frisch, *Forgetting Differences: Tragedy, Historiography and the French Wars of Religion* s'intéresse à ce problème dans la problématisation de l'unification nationale durant les guerres de religion.

refer to; this fact separates the question of emotion decisively from the question of perception. »⁵⁰ Par le biais du terme de « emotives, » William Reddy se propose de désigner le potentiel de changement sur les hommes, mais également sur les émotions elles-mêmes, qui leur permet ainsi d'évoluer de façon constante par rapport à ce que la société ressent, mais également par rapport à ce que leur expression change. Rosenwein explique que cette méthode permet de mettre en avant une politisation des émotions et de leur expression: « les cultures qui permettent une nouvelle esquisse émotionnelle et tolèrent un écart des habitudes sociales sont plus libres que celles qui inhibent les nouvelles esquisses et les écarts par rapport à la norme. »⁵¹ C'est cette idée d'émotions motivées à la fois par la culture dans laquelle elles évoluent, et par cette notion de constructivisme qui se trouve au cœur de l'étude de l'histoire des émotions dans un contexte médiéval et prémoderne qui s'est développée depuis une vingtaine d'années. Suivant les postulats initiaux de Huizinga et Fèbvre, qui soulignaient l'importance de ces émotions, les chercheurs actuels (Rosenwein, Reddy, Nagy, parmi d'autres) les étudient avec à l'esprit l'importance de ces dernières sur la construction des sociétés humaines.

1.3 METHODOLOGIE: COMMUNAUTES EMOTIONNELLES ET LITTERATURE

Le point le plus important qui est donné par cette nouvelle frange de la recherche sur l'histoire des émotions est le fait que les outils actuels d'étude –historiques, sociologiques, anthropologiques ou psychologiques- ne sont pas un frein à l'étude des émotions des périodes

⁵⁰ William Reddy, *The Navigation of Feeling: a Framework for the History of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 104.

⁵¹ Citée par Piroska Nagy, « Faire l'histoire des émotions à l'heure des sciences des émotions, » <http://cem.revues.org/12539>, consulté le 31 mai 2013.

prémodernes et médiévales. Piroska Nagy et Damien Boquet insistent sur ce fait quand ils indiquent que « l'émotion est objet d'histoire dans la mesure où le passé peut être mis à l'épreuve des problématisations du présent. »⁵² Suivant la mode d'analyse déjà utilisée par de nombreux autres adeptes de la « cultural theory, » Nagy et Boquet indiquent l'importance d'utiliser ces outils d'analyse tout en les replaçant dans le contexte culturel de l'époque, sans essayer d'extrapoler les émotions et idéaux actuels dans ce contexte ancien: « après avoir été longtemps un parent pauvre de la raison triomphante, l'émotion et la vie affective se trouvent aujourd'hui au centre de toutes les attentions. [...] Nous ne pouvons aucunement observer les émotions des anciens; nous n'en avons que des traces ténues et déjà codées. »⁵³ C'est dans cette optique que l'étude des émotions se concentre, dans ce mélange entre émotions anciennes et méthodes modernes. Le constructivisme émotionnel a donné naissance à l'idée des « emotional communities, » par le biais de Barbara Rosenwein, qui sont au cœur de la recherche que j'effectue.

Rosenwein décrit ces communautés émotionnelles comme des « groups in which people adhere to the same norms of emotional expression and value –or devalue- the same or related emotions. »⁵⁴ Ces communautés partagent le même rapport émotionnel à un événement, permettant ainsi de réunir de façon concrète des êtres dont les différences n'auraient pas permis un tel rapprochement⁵⁵. Elle explique également que ces communautés, loin d'être imperméables, permettaient une pénétration d'idées et de personnes. De même, elle souligne

⁵² Damien Boquet, et Piroska Nagy, « Une Histoire des émotions incarnées, » *Médiévales* 61 (2011): 12.

⁵³ Damien Boquet, et Piroska Nagy, « Pour une histoire des émotions: l'historien face aux questions contemporaines, » dans *Le Sujet des émotions* (Paris: Beauchesne, 2008), 12.

⁵⁴ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 2006), 2.

⁵⁵ Elle explique que ces groupes peuvent, entre autres, englober des paroisses, tavernes, marchés.

l'importance de ne pas voir ces communautés émotionnelles comme étant figées en présentant le mode de pensée traditionnel et dominant: « certainly there is no reason to imagine that the Middle Ages [...] was divided between just two possible emotional stances. [...] Other sets of emotional norms no doubt coexisted with those that were dominant. »⁵⁶ Les communautés émotionnelles ainsi développées apparaissent donc, j'argue, comme un important objet d'étude des sociétés, qui s'effectue par le biais d'une remise à zéro de certaines préconceptions sur l'appartenance de ces sociétés, qui étaient basées sur le rang social, religieux, ou bien économique.

Les communautés émotionnelles se construisent sur un modèle horizontal, dans lequel l'émotion est exprimée et ressentie par tous sur un pied d'égalité, de par le fait que tous dans cette communauté émotionnelle partagent le même sentiment, car c'est celui-ci qui « produit » la communauté. Ce système communautaire me semble se poster en opposition du système traditionnel de création d'une communauté, qui lui est construit sur un modèle vertical, où chaque membre, mis à part celui qui se trouve en haut, dépend directement de celui qui se trouve au-dessus. Quand bien même il y aurait des lois ou coutumes qui garantiraient une certaine égalité entre les membres, et qui garantiraient que les plus puissants ne pourraient disposer à leur guise des plus humbles, il n'y a pas ce sentiment presque égalitaire qu'apporte le rapport émotionnel à la communauté, Rosewein soulignant « the social and relational nature of emotions. »⁵⁷ A la manière de ce qu'elle explique, je vois ces communautés comme un discours sur la notion d'émotion, mais également sur la notion de communauté, et la façon dont ces deux dernières sont non seulement mises en relation, mais également mises en mots et en parole.

⁵⁶ Rosenwein, *Emotional Communities*, 23.

⁵⁷ Rosenwein, *Emotional Communities*, 25.

1.3.1 Communautés émotionnelles et nation: inscrire le concept dans la littérature médiévale et de la Renaissance

La place de la littérature dans le développement de ces communautés émotionnelles est ténue, voire relativement inexplorée. En effet, toutes les théories à la base de l'histoire des émotions, et ce depuis ses premiers écrits, ont été le fait d'historiens, de sociologues ou d'anthropologues, mais très rarement –voire jamais– de littéraires. C'est dans cette relative absence de données ou d'études que je positionne la démarche de mon travail, à savoir en voulant placer la littérature comme non seulement une part importante et mésestimée de l'étude de l'histoire des émotions, mais également comme un objet d'étude direct du projet émotionnel défendu par les auteurs.

1.3.1.1 Englober l'histoire des émotions dans l'étude littéraire

Le livre, objet de l'acte émotionnel, n'a pas été considéré comme important en tant que porteur des émotions dans le monde littéraire. En effet, l'étude s'est trop longtemps contentée de prendre l'objet-littérature comme relais de l'émotion plutôt que de le considérer comme base de l'idée émotionnelle et ciment de ce paradigme. Nagy et Boquet ont néanmoins souligné l'importance de la littérature afin d'en faire un relais de la pensée de l'auteur: « by reading ancient authors, we grasp their culture and their psychology. Not only do we *understand* them, but we also *feel* them better. »⁵⁸ C'est à la lumière de ce constat que je souhaite inscrire mon travail. Plutôt que de considérer que l'œuvre écrite se met au service de la description du fait historique, je considère plutôt qu'il faille appréhender le problème d'une autre façon, à savoir étudier la façon dont la littérature transcende le fait historique, non pas simplement en le réécrivant, mais plutôt par un

⁵⁸ Damien Boquet et Piroska Nagy, « Historical Emotions, Historians' Emotions, » consulté le 14 mars 2013, <http://emma.hypotheses.org/1213>

phénomène de réflexion qui est à la base de la transformation du fait historique en émotion. Le texte littéraire se veut alors une extrapolation de la réaction émotionnelle par rapport à l'événement historique. Ainsi, si ce dernier est central au texte, il n'est néanmoins jamais explicitement abordé, relégué à un rôle de déclencheur de la réflexion.

La description historique, telle qu'elle était présente lors de la période médiévale et de la Renaissance dans des chroniques ou bien des récits historiques, était bien souvent dénuée de toute vraie implication émotionnelle. Beaucoup de ces œuvres étaient des œuvres de commande, dont le but était de glorifier la personne ayant commandé son écriture, ou bien même dans un contexte de glorification du royaume. Rosenwein explique que les communautés émotionnelles qu'elle décrit pourraient être comparées, ou bien même agir, comme une « textual community, created and reinforced by ideologies, teachings, and common presuppositions. »⁵⁹ Dans cette optique, afin qu'il y ait une communauté émotionnelle, il faut trouver dans la valeur même de l'écriture des auteurs un terreau émotionnel de la part de ces derniers, qui va être à même de permettre la transmission de l'état émotionnel ressenti. En un sens, on pourrait dire que l'écriture est au centre de la réponse au fait historique, ce dernier n'étant en soit que le prétexte qui est utilisé, le déclencheur émotionnel sur lequel les auteurs capitalisent. A la manière de ce que Rosenwein explique, je vois cette communauté comme une sorte de discours émotionnel. La réponse aux événements crée une remise en question de la notion dominante acceptée traditionnellement, pour fournir une sorte de contre-pouvoir demandant le changement du paradigme national précédemment établi, dont les certitudes ont été battues en brèche par la nature déstabilisante des massacres. Le discours émotionnel qui en est la conséquence permet cette redéfinition de la base communautaire de la nation; il me semble qu'en étudiant les textes

⁵⁹ Rosenwein, *Emotional Communities*, 25.

qui composent mon corpus, on peut arriver à la constatation que les auteurs ne se contentent pas d'amalgamer ces groupes individuels au sein de communautés émotionnelles, mais qu'ils rameutent également des personnes extérieures en leur faisant prendre en considération le fait que leurs problèmes sont communs à un groupe déjà défini dans lequel ils se moulent, permettant par là même le développement en filigrane de la problématique de la position de la communauté nationale, et principalement de sa construction, par rapport aux faits émotionnels qui sont mis en avant.

Je ne conçois pas ce travail de recherche comme une évolution normative de la présence d'une réception émotionnelle. En effet, la période que couvre mon corpus n'est pas assez conséquente, autant en quantité d'œuvres que dans la période historique qu'il couvre, ce qui pourrait ainsi démontrer une véritable évolution culturelle traçable. Je veux plutôt démontrer, à travers les quatre études de cas, comment des attaques aussi diverses que variées, mais portant toutes à l'intégralité du royaume, avaient trouvé un écho communautaire dans les œuvres littéraires qui ont été écrites en réaction au traumatisme que de tels massacres et défaites ont apporté. Je vais, alors, expliquer une tendance à la redéfinition de la notion de nation, qui s'éloignerait des schémas traditionnels que j'ai définis précédemment. C'est dans cette analyse différentielle que ce travail prend toute sa dimension, en apportant un nouvel angle d'analyse sur deux sujets qui n'ont pas été étudiés ensemble, à savoir la nation et l'histoire des émotions.

Au cours d'un entretien personnel que j'ai eu avec elle lors de sa venue à l'Université de Pittsburgh en mars 2013⁶⁰, Barbara Rosenwein a reconnu le côté encore très nouveau de l'étude

⁶⁰ Rosenwein a présenté une communication intitulée *Patterns of Vernacular Affectivity in Late Medieval and Protestant England* dans le cadre de la série de présentations et de séminaires « Speaking in Tongues, » sponsorisée par le Medieval and Renaissance Studies Program de l'Université de Pittsburgh.

de l'histoire des émotions, en remarquant que dans ce sujet, sinon tout, tout au moins un très grand nombre de sujets, reste à être exploré. La très grande majorité des recherches qui ont été effectuées sur l'histoire des émotions et sur la notion de communautés émotionnelles est effectivement largement restée conscrée à des champs d'étude relatifs aux sciences humaines, tels l'histoire⁶¹, l'anthropologie ou la sociologie⁶². Dans ces champs d'étude, le rôle des émotions et des communautés émotionnelles est également souvent réservé à des groupes ou communautés qui sont relativement modestes, telles une ville, une tribu, une paroisse. En basant mon étude sur des communautés macro-analytiques en tant que représentations de la nation, j'ouvre la voie à un nouveau champ d'exploration des émotions, en lui donnant une portée plus élargie, qui permet d'avoir une vision d'ensemble de ce que ces émotions peuvent apporter sur le domaine de l'étude de la construction nationale. Je démontre ainsi le fait que la nation peut être régie par les mêmes codes que les plus petites entités qui ont été mises en forme par le biais de l'étude émotionnelle. Je souligne le fait que les textes qui composent mon corpus permettent cette étude communautaire de la nation, en utilisant les mêmes codes.

Le fait que mon étude se porte sur la littérature est également un changement par rapport à la place de la littérature dans le champ de travail sur l'histoire de émotions. Les approches scientifiques traditionnellement utilisées sur ce sujet tendent à considérer le texte comme une base de travail à partir de laquelle l'analyse se porte. Les textes utilisés sont, d'ailleurs, rarement de nature littéraire, mais se trouvent souvent être des documents administratifs qui sont utilisés en soutien de l'événement historique ou culturel qui est étudié. Dans ma recherche, je place le

⁶¹ Rosenwein est une des plus importantes chercheuses de la branche « histoire » de l'étude des émotions.

⁶² Rosaldo et Reddy sont les figures proéminentes de l'étude socio-anthropologique des émotions.

texte littéraire au centre de mon analyse, l'événement historique n'étant alors considéré que comme le point de départ du travail d'analyse de textes que j'effectue. Les théories qui se rapportent aux émotions sont ainsi directement appliquées à la littérature, ce qui me permet de faire rentrer celle-ci dans le champ de recherche de l'étude des émotions. En effet, c'est par le travail direct sur les textes, sur le vocabulaire émotionnel, ainsi que par l'étude même de leur genre littéraire que je mets en place cette analyse d'implication de l'auteur et du lectorat dans la création des communautés émotionnelles. Le texte littéraire devient ainsi non seulement la base de la création de ces communautés, par l'analyse et le traitement des émotions engendrées par les événements historiques qui sont étudiés, mais aussi le medium par lequel celles-ci sont mises en place dans le but de créer une idée de communauté nationale; ce développement s'effectue bien sûr par le biais de l'auteur, qui utilise son œuvre littéraire comme le moyen de transmission de ses pensées et de ses émotions. Mais il faut également considérer l'impact de ces œuvres sur leurs lecteurs, à savoir prendre en considération la façon dont les communautés émotionnelles décrites dans les œuvres sont et font le lectorat. La communauté des œuvres et celle des lecteurs sont confondues dans le message de changement et de création des entités, ce qui met en marche la réflexion qui doit amener à une évolution du royaume, afin que les mêmes erreurs ne se reproduisent pas.

L'un des problèmes rencontré lors de l'étude des émotions a été de délimiter le rôle et l'importance des théories ayant trait à celles-ci dans le contexte particulier de ma recherche, à savoir des défaites militaires et des massacres, par rapport à l'apport théorique de la trauma theory. La raison qui m'a poussé à ne pas me focaliser sur cette dernière vient du particularisme de sa création. En effet, Kali Tal souligne le fait que l'écriture du trauma est liée à deux phénomènes: celui du témoignage de survivants (« its cultural political inquiry moves back and

forth between the effects of trauma upon individual survivors and the manner in which that trauma is reflected and revised in the larger, collective political and cultural world »⁶³) et la façon dont l'acte traumatique a été ou non vécu, et son degré d'intégration (« [it] is imperative to make a distinction between those individuals who have been traumatized in a particular way and those individuals who have not suffered such traumatization. »⁶⁴) L'une des raisons pour lesquelles je ne considère pas qu'il soit légitime d'appliquer la trauma theory à ma recherche vient du fait que, d'une façon générale, aucun de mes textes n'est à proprement parler écrit par un survivant. Même s'il y eut des tentatives contre la vie de Ronsard, pas plus lui que mes autres auteurs ne sont les survivants d'exactions visant à l'extermination volontaire d'un groupe ou d'une communauté à laquelle ils appartenaient.⁶⁵ De ce fait, on ne peut pas s'appuyer sur ce tissu théorique afin de les traiter. De plus, l'émergence de la trauma theory s'étant grandement effectuée par une corrélation avec l'étude de l'Holocauste⁶⁶, on peut décemment se demander si des événements de guerre « normaux » portent en eux la même potentialité de développement. Je ne conçois pas les massacres et guerres traitées comme étant autant violentes dans leur durée, dans leur portée et dans leur idéologie de destruction volontaire et méthodique pour être directement liés à cette théorie.

A la lumière des explications précédemment données, je conçois cette thèse comme une pierre apportée à l'édifice de l'étude des émotions. Je veux me placer dans ce courant, mais sans

⁶³ Kali Tal, ed, *Worlds of Hurt: Reading the Literatures of Trauma* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 5.

⁶⁴ Tal, *Worlds of Hurt*, 8.

⁶⁵ Etant donné que rien n'est connu sur l'auteur de la *Tragédie du sac de Cabrières*, il serait non-scientifique d'extrapoler sur la nature de son appartenance, ce qui explique mon abstention volontaire à ce sujet.

⁶⁶ Voir notamment Cathy Caruth, ed., *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995), et Shoshana Felman et Dori Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York: Routledge, 1992).

pour autant faire de mon étude une nouvelle entité de l'histoire des émotions. En effet, comme je vais le développer par la suite, je conçois mon corpus non pas comme une succession logique de textes liés par une évolution naturelle du traitement du fait émotionnel dans la construction de la nation prémoderne, mais plutôt comme des études de cas qui s'intéressent à mettre en relief la façon dont les émotions ont été utilisées à des moments précis de l'histoire dans la création littéraire d'une nouvelle communauté émotionnelle nationale. Ainsi, je considère mon étude certes comme faisant partie du mouvement générale de l'histoire des émotion, mais d'avantage d'un point de vue instantané, se focalisant sur des événements précis, sans nécessairement lier les uns aux autres dans un grand dessein évolutif. Je voudrais mettre ce travail dans un contexte de littérisation des émotions, de codification des théories et découvertes propres à l'histoire des émotions dans un contexte de littérature. En choisissant cette angle d'attaque, j'ouvre un nouveau champ d'application à l'étude des émotions, en proposant une approche directement basée sur le littéraire, et sur l'expression même des émotions qui ont été revendiquées et vécues par les auteurs. L'étude entrecroisée entre émission de l'idée et application de celle-ci dans le livre permet de mettre en relation la volonté de réaction sur le lectorat, et son impact intentionnel sur la communauté nationale émotionnelle qui en résulte.

Il est également important pour moi de situer mon approche par rapport aux théories de l'affect. La différence entre émotions et affect est ténue à tracer.⁶⁷ La définition de la différence entre l'un et l'autre n'est pas fixe. Ainsi, je considère que l'affect correspond à la réponse immédiate, particulièrement physiologique et instantanée à un acte qui induit une réponse émotionnelle ou sentimentale (cris, battements de cœur, pleurs), alors que les émotions sont pour

⁶⁷ L'œuvre de base à ce sujet, qui donne un vaste étendu des différentes analyses et hypothèses de travail et de réflexion sur l'affect, est de Melissa Gregg et Gregory J. Seigworth, *The Affect Theory Reader* (Durham: Duke University Press, 2010).

moi à considérer comme étant le fruit d'un travail de réflexion systématique, beaucoup moins ancré dans l'instantané que l'affect. Etant donné que les textes sur lesquels je travaille datent de plusieurs siècles, je ne peux pas me baser sur ce que leur impact direct a engendré. Il faudrait alors lire des recueils beaucoup plus directs, de nature presque journalistique, qui ne sont pas le genre d'œuvres sur lesquelles j'ai décidé de porter mon étude. C'est la raison pour laquelle cette thèse porte uniquement sur les théories liées aux émotions, sans essayer de les relier –ou de les différencier- de l'affect.

1.3.1.2 Créer un corpus: la mise en avant de la réaction à l'horreur

Le choix des textes de mon corpus réagit à un double constat. Afin de pouvoir définir le rôle des émotions dans la constitution de communautés motivées par celles-ci, il fallait trouver des œuvres littéraires dont l'écriture découlait non seulement d'une forte implication émotionnelle, et dont l'impact de la construction émotionnelle qui en découle a amené à une réflexion sur les communautés traditionnelles qui étaient alors dans le royaume. Les œuvres qui composent mon corpus –*L'Epistre lamentable et consolatoire* de Philippe de Mézières (1396), le *Livre des quatre dames* d'Alain Chartier (1415), *l'Epistre de la prison de vie humaine* de Christine de Pizan (1416), l'anonyme *Tragédie du sac de Cabrières* (1545) et les *Discours* de Pierre de Ronsard (1563) – ne sont ni des œuvres écrites pour glorifier les morts pour la France, ni une description émotionnelle et biaisée de ces batailles ou massacres. Au contraire, ces œuvres se focalisent toutes sur les émotions qui ont découlé de ces événements, et sur la façon dont elles soulignent de façon plus ou moins directe le changement d'un paradigme du royaume en une communauté émotionnelle unificatrice.

Ces trois événements ont tous, à des degrés divers, mis en danger la communauté royale et étatique de la France, en soulignant les problèmes de différentes composantes de cette

dernière. La religion, la place du roi ainsi que la grandeur des membres du corps politique ont ainsi été durement touchées. Lors de la défaite de Nicopolis, comme lors de la bataille d'Azincourt, la chevalerie française, qui avait été la fierté du royaume, ainsi qu'une institution quasi-séculaire au cœur de la vie du royaume a été tournée en ridicule, et a montré ses limites, tout en mettant à jour le mal que leur comportement a engendré sur les populations civiles en France. La religion a été touchée par la défaite contre les Turcs, les traditionnels ennemis de la foi, qui ont détruit l'armée pourtant considérée comme protégée par Dieu. Mais la foi chrétienne a également souffert d'un déchirement interne, avec la Réforme qui a fait s'affronter ceux qui étaient considérés comme des frères chrétiens auparavant. Finalement, ces événements ont ébranlé la personnalité du roi, entre les crises de démence de Charles VI et la régence de Catherine de Médicis, qui en plus de gouverner pour ses divers fils devait composer avec une opinion et une cour qui étaient divisées par les appels de la Réforme.

Ce qui apparaît comme le dénominateur commun des problèmes évoqués ci-dessus et de la source des émotions est la façon dont la communauté proto-étatique a souffert de ces problèmes. En effet, tous ces événements ont perturbé l'ordre, alors considéré comme naturel, du royaume, en mettant au jour les problèmes qui découlaient des événements traumatiques ayant bouleversé l'ordre du royaume. Le point central de mon travail sera donc de montrer le lien très fort que les textes littéraires de mon corpus établissent entre émotions, communautés, et nation. Les communautés émotionnelles qui sont créées par l'entremise de la réaction littéraire et émotionnelle aux événements historiques traumatiques donnent ainsi un nouveau paradigme à la notion de nation, non pas en se substituant à elle, mais en introduisant une idée de la nation en tant que communauté émotionnelle. Suivant les théories de Rosenwein, j'ai isolé quatre communautés émotionnelles particulières dans mes textes: la chevalerie décimée, les femmes

laissées derrières et affrontant seules la solitude, la communauté protestante faisant face à l'extermination à cause de sa volonté de vivre sa foi, et finalement les catholiques, en colère et apeurés par rapport à ce qui est perçu comme la menace protestante. En mettant ces communautés en dialogue avec leur description littéraire et le fait historique, et en me basant sur le fait communément accepté que les émotions sont le fruit d'un mécanisme de construction sociale, je démontre la façon dont la littérature est centrale au développement de ces communautés, en utilisant le fait historique, mais toujours en plaçant celui-ci en complément du fait littéraire, qui est l'entité créatrice des communautés émotionnelles.

Mon premier chapitre se focalise sur *L'Épître lamentable et consolatoire* de Philippe de Mézières. J'étudie la façon dont l'auteur utilise la défaite et la mort de nombreux chevaliers, ainsi que la tristesse qui l'étreint afin de soumettre l'idée d'une nouvelle chevalerie plus pieuse que celle qui vient d'être décimée à Nicopolis. Ayant perçu le fait que la chevalerie française était à bout de souffle, percluse de problèmes et souffrant d'un très grand complexe de supériorité, Mézières décide d'employer l'extrême tristesse engendrée par les nombreux morts afin de prêcher pour un nouveau modèle de chevalerie, beaucoup plus pieux, qui serait basé sur l'exemple de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin. Grâce à l'union de tristesse créé par le massacre, la communauté des chevaliers se veut la plus diversifiée possible, en accueillant en son sein les familles des chevaliers, afin d'utiliser les cendres de Nicopolis pour redonner à ce nouvel ordre la place qu'il mérite au sein de l'échiquier du royaume, en la faisant revenir sur des bases d'amour, de service et d'humilité.

Mon second chapitre examine la douleur ressentie par les femmes, mères, sœurs des chevaliers battus à Azincourt, à travers deux approches complémentaires. Christine de Pizan, dans *l'Épître de la prison de vie humaine*, exhorte les femmes à ne pas pleurer la mort de leurs

proches, mais au contraire de se réjouir du fait qu'ils sont dans les bras de Dieu; elle argue également que les femmes doivent utiliser leur tristesse et l'état de manque nouvellement acquis afin de se réorganiser en tant que femmes, et de trouver un nouveau sens à leur vie. Alain Chartier, dans le *Livre des quatre dames* utilise la forme du discours amoureux pour débattre de la question de savoir qui, entre quatre femmes, (une veuve, la femme d'un prisonnier, une qui ne sait pas si son mari est mort ou prisonnier, et la femme d'un traître ayant fuit le champ de bataille) est celle qui a subi le pire outrage. Cette question reste en suspens, pour souligner le fait que la douleur n'est pas quantifiable, mais qu'au contraire cette dernière doit être utilisée pour unifier les femmes qui sont toutes les victimes collatérales d'une telle tragédie. Les deux auteurs insistent sur l'importance de prendre en considération cette union émotionnelle pour repenser les raisons de la défaite, afin d'empêcher un tel massacre de recommencer.

Mon troisième chapitre se focalise sur l'anonyme *Tragédie du sac de Cabrières*, qui met en scène le massacre d'une communauté vaudoise par les troupes royales de François Ier, sous couvert de la ruse. J'examine comment les microcosmes masculins des troupes catholiques et protestantes dans la pièce réorganisent les communautés religieuses en des entités interpénétrantes et perméables, qui sont pourtant opposées l'une à l'autre. Les membres de l'une et l'autre communauté en arrivent à éprouver des émotions semblables, sans pour autant réussir à trouver un terrain d'entente communautaire, marquant ainsi le possible échec d'une unification purement émotionnelle, ou tout au moins posant la question d'une résolution possible du problème d'unification qui déchire les deux entités.

Finalement, mon quatrième et dernier chapitre se focalise sur les *Discours des misères de ce temps*, et étudie la façon dont Ronsard condamne très fermement les émotions violentes des protestants. Ronsard crée deux familles, celle de la Réforme, organisée autour de la peur, de la

violence et de l'angoisse, et celle des catholiques, liée par l'amour du royaume, de la vraie foi et du roi, et donc fermement opposée à la communauté protestante. Ronsard installe une didactique émotionnelle de l'amour du pays, de la religion et du roi, indiquant que ceux qui y adhèrent sont les seuls qui puissent être considérés comme membres de la communauté d'amour de la France. Le poète réalise ceci en s'immisçant lui-même au cœur de cette communauté nationale idéale, qu'il crée à son image, et dont il se propose de devenir une sorte de porte-parole sublimé, un miroir de la France d'amour parfaite qu'il voudrait voir installée.

Mon étude couvre ainsi une période large de l'histoire politique de la France, en englobant les périodes charnières de la fin du Moyen-âge et des Guerres de religion. Celles-ci regroupent en effet des éléments importants qui ont changé les paradigmes traditionnels de la constitution du corps politique et du royaume. Les œuvres basées sur les défaites de Nicopolis et d'Azincourt soulignent les errements de la chevalerie française, à bout de souffle, car arrivant à l'ultime limite de ce qu'elle représentait, une caste guerrière, à qui tout était dû, en échange de la défense du royaume et de la foi, et dont la trop grande confiance en sa grandeur passée l'a empêchée de voir son déclin dans une société en changement. Les œuvres qui concernent le conflit religieux en France lors de la Renaissance soulignent quant à elles les limites de la communauté nationale basée sur la religion catholique en tant que ciment. L'une de mes œuvres est protestante, l'autre catholique. Toutes deux soulignent la difficulté de vivre dans le carcan rigoriste de la religion d'état. Là où les Vaudois veulent pouvoir avoir la possibilité de vivre leur foi sans être massacrés à cause d'elle, Ronsard souligne l'importance de la foi catholique dans la création d'une communauté nationale. Par l'entremise d'une réinterprétation de deux composantes traditionnelles de la nation France (la religion et le roi), et par la création de celle-ci en communauté émotionnelle, l'évolution de la vision nationale prend un tour plus poétique par

le biais de l'introduction de cette notion par la littérature, qui met cette dernière au cœur de l'idée de changement qui est mise en avant dans ces textes.

2.0 CREER LA CITE DE DIEU SUR TERRE: ALLEGORIE, EMOTIONS ET DECEPTION DANS *L'EPISTRE LAMENTABLE ET CONSOLATOIRE* DE PHILIPPE DE MEZIERES

La Bataille de Nicopolis (25 septembre 1396) fut un terrible massacre au cours duquel un contingent croisé composé de chevaliers venant des royaumes de France, d'Angleterre, du Saint-Empire romain germanique et de Hongrie, fut exterminé par les troupes du sultan Bajazet Ier⁶⁸. Cette défaite eut un très grand impact sur la France, qui était déjà empêtrée dans deux crises politiques majeures. Le roi Charles VI avait succombé depuis 1392 à la folie, ce qui avait eu pour conséquence de mettre le royaume aux mains d'un conseil de régence dirigé par la reine Isabeau de Bavière, dans lequel Philippe le Hardi, duc de Bourgogne et oncle du roi, allait gagner une importance de plus en plus forte auprès de la reine⁶⁹. De plus, le royaume et toute la chrétienté européenne étaient déchirés par le Grand Schisme d'Occident (1378-1417) au cours duquel deux papautés, l'une à Rome et l'autre à Avignon, s'affrontaient.⁷⁰

Dans ce climat de haute tension politique, qui mettait à mal la vie non seulement du royaume, mais également de la religion chrétienne en Europe, Philippe de Mézières s'était

⁶⁸ Pour une analyse complète des origines de la croisade, de son déroulement et de ses conséquences, voir Aziz Atiya, *The Crusade of Nicopolis* (London, Methuen and Co, 1934).

⁶⁹ Philippe avait déjà été membre d'un conseil de régence lors de la minorité du roi, connu sous le nom de Gouvernement des Oncles, jusqu'à ce que Charles VI décide de lui-même assumer le pouvoir à partir de 1388. Voir à ce sujet Françoise Autrand, *Charles VI* (Paris: Fayard, 1986).

⁷⁰ Voir Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006).

positionné en faveur d'une action de croisade qui, selon lui, aurait permis non seulement de mettre fin au Schisme, mais également aux conflits latents qui enserraient l'Europe chrétienne, en unifiant tous les royaumes autour d'un seul et unique but, la reprise de Jérusalem, qui était alors aux mains des Mamelouks. Philippe avait déjà tenté d'accélérer la paix entre les royaumes de France et d'Angleterre afin de permettre la fin à la Guerre de Cent Ans qui faisait rage. Dans son *Epistre au Roi Richard* (1395), il avait dénoncé ce conflit qui opposait deux frères chrétiens, le mariage entre Richard II d'Angleterre et Isabelle de Valois, la très jeune fille de Charles VI de France, devant permettre de résoudre le conflit en créant une union heureuse entre les deux royaumes: « Quant a ii. autres causes pour lesquelles les roys se doivent marier, c'est assavoir pour acquerre aliance honourable et, par consequent, possessions temporelles, par lesquelles paix soit nourrie ou royaume, qui est une chose qui fort plait à Dieu. »⁷¹ Dans son dessein de rassembler les deux royaumes afin de rendre grâce à Dieu, il explique que ce mariage, et tout ce qu'il accomplira, sera « occasion en Dieu de la paix de la crestienté, »⁷² l'un des moyens qui devra être utilisé pour atteindre ce résultat étant « le saint passage d'oultre mer qui doit estre fait par nos ii. josnes roys de France et d'Angleterre. »⁷³ Philippe était un très grand enthousiaste de la cause de la croisade, en laquelle il croyait fortement; il avait exposé le principe de son « Ordre de la Chevalerie de la Passion de Jhesus Crist » dans une œuvre éponyme qui fut composée entre 1367 et 1396.⁷⁴ Devant l'acharnement que Philippe avait mis dans la réalisation de la croisade et

⁷¹ Philippe de Mézières, ed. et trad. G.W. Coopland, *Letter to King Richard II* (New York, Barnes & Noble Books, 1976), 112. Dans la suite de ce chapitre, cette œuvre sera désignée par l'acronyme *ERR*.

⁷² Mézières, *ERR*, 137.

⁷³ Mézières, *ERR*, 97.

⁷⁴ La première version date de 1367, suivie de deux autres qui complétèrent la première en 1386 et 1396. Voir Muriel Brown, « Order of the Passion: an Annotated Edition » (PhD Diss., The University of Nebraska-Lincoln, 1971)

de la paix, la nouvelle de la défaite de Nicopolis avait été reçue comme un terrible choc par ce dernier, et par une très large frange de la population.

Les nouvelles de la déroute eurent tôt fait d'arriver dans le royaume, où la déconvenue choqua le plus grand nombre. Eustache Deschamps, célèbre poète français du XIV^e siècle, dans sa ballade 1316 adressée aux « Français morts à Nicopolis, » déplore particulièrement la mort de nombreux grands du royaume lors de cette défaite (« Nevers, Bar, Eu, Connestable de France,/ Marche, Coucy, l'Admiral qui s'avance ») en priant que « De chascun d'eulx ait Dieu mercy de l'ame ! »⁷⁵ Alors que la grande majorité des œuvres écrites en réaction à cet événement glorifiaient le courage des chevaliers français, Philippe s'est de son côté focalisé sur les raisons de cette défaite, à travers une longue attaque de la chevalerie, dans laquelle il fustige le comportement déplorable de cette dernière sur le champ de bataille, tout en proposant une fois de plus son ordre de chevalerie en exemple à suivre pour « recouvrer de la main des Turs nos prisonniers crestiens, et l'autre de vengier la honte de la foi et de toute la crestienté. »⁷⁶ Philippe se propose donc d'éduquer une nouvelle chevalerie, qui devra utiliser les cendres de celle tombée à Nicopolis afin de servir au mieux la France, mais également toute la chrétienté. Cependant, la fin de *l'Epistre*, avec l'apparition du fantôme de son ami Jean de Blaisy, qui mourut à Nicopolis, lui fait soudainement douter de la potentielle réalisation de son œuvre, en même temps que cela fait remonter en Philippe toutes les émotions associées à la perte d'un ami cher tel que Jean.

Bien que les émotions soient primordiales dans *l'Epistre*, elles n'ont pas été analysées dans les œuvres critiques qui ont été écrites à son sujet. La grande majorité des études se sont

⁷⁵ Eustache Deschamps, *Œuvres Complètes*, vol. 7, ed. Queux de Saint-Hilaire (Paris: Firmin Didot, 1878-1904), 77.

⁷⁶ Philippe de Mézières, ed. Philippe Contamine et Jacques Paviot, *Une Epistre lamentable et consolatoire* (Paris: Société de l'Histoire de France, 2008), 171. Dans le reste de ce chapitre, cette œuvre sera désignée par l'acronyme *ELC*.

intéressées à sa dimension didactique, et sur l'attaque faite par Philippe contre le comportement des chevaliers. Andrea Tarnowski explique ainsi comment il propose son aide à une chevalerie à l'agonie, afin de l'éduquer et de lui permettre de retrouver son lustre passé: « Pride, avarice and lust are the vices against which Mézières offers his vision and advice. »⁷⁷ A la manière de Tarnowski, beaucoup d'analyses se basent sur l'opposition entre vices et vertus qui est faite par Philippe, et sur l'importance de la réforme du corps politique afin d'arriver à une unification de la nation, à travers une purification de ses membres. Lori Walters indique ainsi que « reformation of the greater body politic had to begin with the moral reformation of all its members. »⁷⁸ Dans ce cadre de changement politique, les émotions n'ont pas été incluses en tant que déclencheuses de la pensée didactique. Renate Blumenfeld-Kosinski remarque cependant la grande importance de la présence des émotions dans l'épisode de l'apparition de Jean de Blaisy en indiquant que « each ghostly encounter is steeped in emotions. »⁷⁹ Daisy Delogu se range du côté de Blumenfeld-Kosinski en ce qui concerne l'implication émotionnelle dans les rêves et les visions de fantôme, en ajoutant que « peopled by allegorical interlocutors, such texts provided a space for consolation, condemnation, and advice, and were often politically oriented. »⁸⁰ Les émotions ne sont donc principalement prises en considération qu'à partir du moment où elles sont situées dans le carcan du rêve, ou bien de l'apparition d'un esprit. Dans le reste de l'œuvre, elles ne sont

⁷⁷ Andrea Tarnowski, « Material Examples: Philippe de Mézières' Order of the Passion, » *Yale French Studies* 110 (2010): 167-68.

⁷⁸ Lori J. Walters, « 'The Vieil solitaire' and the 'Seulette': Contemplative Solitude as Political Theology dans Philippe de Mézières, Christine de Pizan and Jean Gerson, » in *Philippe de Mézières and his Age, Piety and Politics in the Fourteenth Century*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski and Kiril Petkov (Leiden: Brill, 2012), 143.

⁷⁹ Renate Blumenfeld-Kosinski, « Philippe de Mézières' Ghostly Encounters, » *Romania* 127 (2009): 169.

⁸⁰ Daisy Delogu, « How to Become the 'Roy des Francs': The Performance of Kingship in Philippe de Mézières' *Le Songe du vieil pèlerin*, » dans *Philippe de Mézières and his Age*, 147.

considérées uniquement que comme aidant à révéler les vices des mauvais chevaliers et les vertus qu'ils ont perdues. Néanmoins, cette séparation entre didactique et émotions ne prend pas en considération l'un des aspects primordiaux de l'œuvre. En commençant par son titre, deux principaux traits émotionnels sont soulignés à travers les mots « lamentable » et « consolatoire », qu'il convient de mettre en relation avec le genre de l'œuvre.

Les épîtres étant écrites pour une personne particulière (ici « le « tres puissant, vaillant et tres sage prince royal Philippe de France, duc de Bourgoingne, conte de Flandres, d'Artoiz et de Bourgoingne »⁸¹), elles devaient donc avoir un rapport intime avec cette dernière, en ayant pour but de la toucher et d'enclencher chez elle interactions et réactions. Le *Dictionnaire du moyen français* donne pour « lamentable » la définition suivante: « qui donne sujet à se lamenter, » « propre à susciter des lamentations, des plaintes, » « qui exprime le chagrin. » L'adjectif « consolatoire » quant à lui signifie « propre à reconforter, à encourager ».⁸² En suivant ces définitions, on peut dès lors envisager cette œuvre de Philippe comme étant dotée d'un double objectif. Dans un premier temps, elle est effectivement destinée à aider à la consolation et au reconfort de Philippe de Bourgogne, qui fut touché en tant que père par la captivité de son fils, détenu prisonnier par Bajazet à la suite de la défaite de Nicopolis.⁸³ Il a souffert en tant que père, mais également en tant que dirigeant, de nombreux chevaliers bourguignons ayant perdu la vie lors de la désastreuse expédition.

⁸¹ Mézières, *ELC*, 97.

⁸² *Dictionnaire du moyen français*, www.atilf.fr, consulté le 8 septembre 2012.

⁸³ Jean Ier de Bourgogne, qui allait devenir une des figures les plus importantes de guerre entre Armagnacs et Bourguignons, fut effectivement détenu prisonnier par les troupes turques, et son père dut s'acquitter d'une très forte rançon. Néanmoins, de par son courage lors de la bataille et de sa détention, il gagna le surnom de « Jean sans Peur ». Voir Bertrand Schnerb, *Jean sans Peur, le prince meurtrier* (Paris: Payot, 2005).

Il faut également voir dans le titre de cette œuvre le fait qu'elle a été écrite avec le but avoué d'obtenir une réaction émotionnelle de la part du lecteur. *L'Epistre* est donc à entrevoir comme une œuvre dont l'origine part d'un postulat émotionnel de son auteur, qui a voulu réagir à la défaite de Nicopolis, mais également en tant que qu'œuvre destinée à induire l'émotion de son lectorat, en se basant sur une anecdote personnelle du dédicataire (dans le cas de Philippe de Bourgogne la captivité de son fils), mais également en la mettant en relation avec ses obligations d'homme d'état. La longue succession de ses titres lors de la dédicace de l'œuvre (« Philippe de France, duc de Bourgoingne, conte de Flandres, d'Artoiz et de Bourgoingne ») l'implique en tant que dirigeant qui a perdu des hommes importants pour le royaume de France et le duché. La défaite est donc traitée sous une triple forme émotionnelle. Elle touche de façon explicite à la perception de Philippe de Bourgogne et à sa réception de cette défaite; elle incorpore également la façon dont Philippe implique la personnalité publique du duc dans le désastre de Nicopolis, en tant qu'homme d'état confronté à la perte de ses administrés. De façon implicite, *l'Epistre* s'adresse également à la personnalité émotionnelle du duc, non plus en tant que dirigeant, mais en tant qu'être humain souffrant. Dans ce contexte, les émotions sont centrales au développement de l'œuvre, en s'adressant aux aspects privés et publics de la personnalité du duc, créant un espace de réception émotionnelle dans lequel ces deux aspects, bien que distincts, sont mis sur un pied d'égalité afin d'être au centre de la critique de la défaite. Philippe utilise ainsi le ressort émotionnel afin de l'impliquer dans la critique des vices et des vertus des chevaliers passés (ceux morts à Nicopolis), présents, et futurs (ceux de sa chevalerie), tout en mettant en relief le bénéfice d'une communauté régulée dans ses émotions. De ce fait, vices/vertus et émotions sont intriqués, et se mêlent les uns aux autres dans le discours de Philippe, à tel point que les émotions qui découlent de la défaite de Nicopolis deviennent une représentation des vices

qui ont permis cette défaite, alors que les vertus représentent les émotions bienfaitrices d'une chevalerie régulée par un dirigeant fort, et des bienfaits qui en découlent sur la population en général. Les nombreuses personnes allégoriques de l'œuvre apparaissent comme les figures qui donnent vie à cette translation entre vices, vertus et émotions, et qui créent la réflexion sur la possibilité d'un changement de la chevalerie et de la société.

Je vais développer ces idées en me focalisant dans un premier temps sur la façon dont Philippe se détache de la glorification des chevaliers morts, que la grande majorité de ses contemporains avaient adoptée, à travers une analyse de la mise en émotion des raisons de la défaite, et de la façon dont celles-ci sont opposées aux vertus et aux vices qui les caractérisent. Par le biais d'une analyse des actions des figures historiques et allégoriques, Philippe définit la communauté émotionnelle des chevaliers telle qu'elle devrait être idéalement. Dans un second temps, je vais étudier la façon dont Philippe transforme le topos de la chevalerie idéale en une représentation de la société et de la chrétienté en général. En proposant son épître à "toys les princes chrétiens," il se propose d'aider à l'unification de la chrétienté au sein d'une même communauté de vertus émotionnelle, sous l'acceptation de l'amour de et de la crainte de Dieu, à travers un parallélisme avec la *Cité de Dieu* de Saint Augustin. Cette unification a un double but, celui de venger la chrétienté et de sauver les prisonniers de Nicopolis. Finalement, je discuterai le grand questionnement qu'a Philippe, à savoir la possibilité de réaliser ses idées. Avec l'apparition de Jean de Blaisy, ce sont ses propres émotions qui sont remises en question, confronté qu'il est à l'échec premier de son ordre. Philippe dès lors réfléchit au bien fondé de sa chevalerie, mais également à la probabilité qu'elle arrive à unir la chrétienté telle qu'il l'a voulue.

2.1 EMOTIONS, VICES ET VERTUS: LES RAISONS DE LA DEFAITE.

Bien qu'au moment où il écrit *l'Epistre*, cela faisait déjà seize ans qu'il s'était retiré dans le couvent des Célestins à Paris, Philippe n'avait jamais perdu le sens des événements politiques du royaume. Philippe Contamine explique ainsi que Philippe était dans le couvent « certes en solitaire mais également en homme tout proche à la fois des sources d'information et du ou des centres de pouvoir, en homme qui n'a nullement renoncé à conseiller, à exhorter et à peser sur les décisions. »⁸⁴ Philippe est donc pleinement en possession de ses moyens, de même qu'il est parfaitement au courant des différents événements qui secouèrent le royaume avant cette défaite. Philippe avait déconseillé l'expédition de Nicopolis avant même que celle-ci ne parte; il fut néanmoins blessé et terriblement attristé par la nouvelle de la défaite, et particulièrement par les conditions difficiles dans lesquelles celle-ci arriva. C'est la raison pour laquelle, très tôt dans *l'Epistre*, il mêle ces deux constats, en indiquant « en ma povre sellette pensant amerement et non pas sans larmes a la verge divine par laquelle Dieu a visite asprement nostre roy et seigneur, messeigneurs de son sang [...] a la desconfiture et journee a toute la crestiente lacrimable devant Nichopoli »⁸⁵. S'il annonce sa solitude, il ajoute également son état d'esprit (« amèrement ») par rapport à cette défaite. Il faut voir dans cette allusion le remords qu'à Philippe. En tant que grand défenseur des croisades, et de son ordre de chevalerie dont il avait très tôt prôné le développement (dans la première mouture de sa *Militia passionis Jhesu Christi* dès 1347⁸⁶), Philippe ne pouvait que ressentir une sorte de responsabilité dans la mort de tant de chevaliers,

⁸⁴ Philippe Contamine, « La *Consolation de la desconfiture de Hongrie* de Philippe de Mézières, » dans *Nicopolis 1396-1996*, ed. Jacques Paviot et al. (Dijon: Société des annales de Bourgogne, 1997), 35.

⁸⁵ Mézières, *ELC*, 100-01.

⁸⁶ Atiya, *Nicopolis*, 27

lui qui avait prêché la croisade jusqu'auprès des différents rois de la chrétienté.⁸⁷ L'amertume qu'il ressent s'accompagne d'une grande tristesse (« non pas sans larmes ») qui contribue à renforcer le climat de reproche qu'il instaure, non pas pour se disculper de ce qu'il considère comme une faute grave de sa part, mais d'avantage pour se positionner comme un témoin de la réponse divine qu'il introduit par la suite.

2.1.1 La place de Dieu dans la défaite

Philippe explique que la « desconfiture de Hongrie » est une punition envoyée par Dieu, une « verge divine » qui a « visite asprement » la France. Dieu a frappé de façon forte pour punir les chevaliers chrétiens et les croisés à Nicopolis. A travers cette implication divine, Philippe obtient un double effet: non seulement il donne un côté curatif à la défaite, mais cela lui permet également de positionner son épître comme dépositaire d'une analyse véridique. Contrairement aux auteurs qui glorifient la mort des chevaliers et leur courage par rapport aux Turcs, Philippe constate immédiatement le caractère divin de cette défaite. Si les chevaliers ont perdu, et qu'ils ont été défaits par les Turcs, c'est parce que Dieu l'a « voulu » en permettant que ce massacre ait lieu. Philippe rappelle que Dieu est amour au début de *l'Epistre*: « [...] legam, senciam et intelligam dolorem et amorem tuum, bone Jhesu. »⁸⁸ par conséquent, il ne peut vouloir le mal de ses ouailles, à moins que cela ne survienne à la suite d'un comportement inadéquat de ces dernières. Philippe était depuis de nombreuses années très critique du comportement des chevaliers français, qui avaient selon lui perdu leur fonction première, à savoir celle de défendre

⁸⁷ Parmi eux, il faut noter Richard II d'Angleterre, Sigismond de Hongrie, ainsi que Charles VI de France. Atiya donne une liste très complète des différentes autorités sollicitées par Philippe (y compris les deux papes) lors de la préparation de la croisade.

⁸⁸ Mézières, *ELC*, 98

la foi, leur roi et les populations civiles. Atiya rapporte que très tôt « Mézières advised the king to condemn all feasts, jousts, vain assemblies and sumptuous marriage ceremonies, as well as gambling and all the extravagant habit of life. »⁸⁹ La chevalerie s'était perdue dans une débauche de richesse et de plaisir qui se trouvait être à l'opposé de leur devoir; David Nicolle rapporte les réactions de soldats turcs par rapport aux parures des combattants chrétiens: « the Crusaders were so magnificently dressed that the Turks could not tell who was a commander and who was a mere knight. »⁹⁰ En outrepassant leurs devoirs, ces derniers se sont derechef exposés à une réaction divine.

A la lumière de ces explications, la punition apparaît comme justifiée, et malgré la tristesse qui l'étreint, Philippe se propose de devenir le « porte parole » des changements nécessaires à la chevalerie, en tant que « vieillart et pauvre samaritain. » La notion de sa vieillesse le rend dépositaire d'une certaine sagesse et d'une humilité qu'il a démontrées en faisant un début de « mea culpa » au commencement de l'œuvre, mais également à travers le parallélisme qu'il instaure entre sa personnalité et celle des Samaritains. Ce peuple était considéré comme inférieur par les Juifs; en se comparant à eux, Philippe une fois de plus fait preuve de contrition et d'humilité, lui qui est indigne d'être mis en lumière, et qui pourtant va devenir la voix de Dieu. Cette association entre expérience et contrition est intéressante dans la mesure où Philippe, tout en faisant acte de battre sa coulpe, se présente néanmoins comme la solution pour apporter la médecine divine aux hommes. Ceci est particulièrement visible dans le repaire temporel où il se place en disant « j'ay esté nourriz par mes pechiez en la court de

⁸⁹ Atiya, *Nicopolis*, 27.

⁹⁰ David Nicolle, *Nicopolis 1396* (Westport: Praeger, 2005), 68.

pluseurs papes et roys. »⁹¹ Si le thème de l'humilité revient avec l'évocation de ses péchés, elle est également associée à sa grande connaissance diplomatique des papes et des souverains. C'est pour ainsi dire naturellement, de par sa volonté d'humilité et de changement, et de par sa grande connaissance des institutions et de leurs codes, qu'il se propose d' « enseigner et inspirer aucune petite medicine, non pas pour pleine garison de vostre douloureuse plaie, mon tres amé seigneur, car je n'en suis pas digne, mais pour aucune alegence et respirement de vostre tribulacion. »⁹² Loin de prétendre être la solution au problème, Philippe se présente uniquement comme le vaisseau par lequel l'amour de Dieu, la seule médecine possible (le « souverain phisicien, qui de sa seule parole garit toutes maladies »⁹³), transite. Il est alors ce « petit oingnement » et cet « emplastre alectif, »⁹⁴ cette consolation qui veut donner un visage émotionnel à cette défaite, à travers ses mots et sa connaissance. Il est le porteur du message, mais également le message lui-même, ce dernier prenant corps au sein de la dénonciation des vices responsables pour la défaite.

2.1.2 Médecine, vertus et humeurs: explication médicale des émotions

La métaphore médicale qui est à la base de la démonstration de Philippe est ancrée dans l'explication qu'il donne sur les origines du mal. Afin de traiter celui-ci, Philippe indique qu'il est nécessaire que le médecin connaisse « le fondement et racine de la maladie et par quelle humeurs corrompues elle a esté engendree; » sans en savoir l'origine, il n'est pas possible pour quelque médecin que ce soit « en France ne en la crestianté » de soigner les quatre humeurs

⁹¹ Mézières, *ELC*, 103.

⁹² Mézières, *ELC*, 103.

⁹³ Mézières, *ELC*, 104

⁹⁴ Mézières, *ELC*, 104.

corrompues, qui sont « le sang, la cole, le fleume et la merencolie. »⁹⁵ La théorie des humeurs était bien connue au Moyen-âge, et expliquait en quelle mesure la corruption et le déséquilibre entre celles-ci causaient un changement de comportement, ou bien même la maladie de ceux qui en souffraient.⁹⁶ La dimension émotionnelle de l'*Epistre* influe également sur la nécessité de changement et de guérison, qu'il établit comme une étape primordiale pour un changement de la chevalerie. Humeurs et émotions étaient intimement liés depuis l'Antiquité, et cette relation a continué à se renforcer lors du Moyen-âge. Damien Boquet et Piroska Nagy expliquent que « les dysfonctionnements du système humoral provoquent des symptômes émotionnels associés et, à l'inverse, agir sur les émotions fait partie des remèdes contre le déséquilibre des humeurs. »⁹⁷ L'*Epistre* étant aussi fortement marquée par les émotions, il faut donc voir dans la corruption des humeurs une corruption des émotions des chevaliers que Philippe veut combattre; il articule ce combat à travers une comparaison entre vertus et vices, dans laquelle les émotions sont intégrées.

Philippe explique que la régulation des « polices et gouvernement de fait d'armes » s'effectue à travers « iiii vertus morales »⁹⁸ qui sont nécessaires au bon fonctionnement de celles-ci. Ces vertus morales sont « regle, discipline de chevalerie, obedience et justice. »⁹⁹ Si la chevalerie à laquelle elles sont associées cesse de fonctionner selon leurs préceptes, alors « la maladie vient en place tele et si forte que le prince ne sa chevalerie n'ont puissance de eulx deffendre contre leurs ennemis. »¹⁰⁰ A partir de ce postulat, Philippe introduit l'importance d'un

⁹⁵ Mézières, *ELC*, 104.

⁹⁶ Pour une étude du sang, l'une des humeurs antiques et pré-modernes, et une introduction générale de la théorie des humeurs, voir Piero Camporesi, trad. Robert R. Barr, *Juice of Life: the Symbolic and Magic Significance of Blood* (New York: Continuum, 1995).

⁹⁷ Boquet et Nagy, « Une Histoire des émotions incarnées, » 18.

⁹⁸ Mézières, *ELC*, 104.

⁹⁹ Mézières, *ELC*, 105.

¹⁰⁰ Mézières, *ELC*, 105.

champ émotionnel dans la thématique du maintien des vertus. Alors qu'une chevalerie bien régulée est pleine de l'amour de Jésus Christ, la chevalerie corrompue, quant à elle, n'amène que « grant douleur. » Philippe va jusqu'à mettre l'entièreté de la « desconfiture du noble et lacrimable roy de Hongrie » sur les épaules des chevaliers, eux sur qui le Christ a laissé tomber le malheur (« quant il voit que par negligence et mauvaisetié [...] ses loys et ses decrez sont corrompues en l'ost, tantot il se départ de l'ost. »¹⁰¹)

Le lien entre vertus/émotions positives et vices/émotions négatives apparaît clairement dans le discours de Philippe comme étant une partie importante de la relation entre Dieu et la chevalerie. L'abandon de Dieu par les hommes a été développé avec insistance par Saint Augustin, principalement dans ses *Confessions*. Ce dernier y explique la façon dont la misère des hommes ayant oublié Dieu ne peut trouver résolution que dans le retour des fautifs vers une piété sans limites. Chez Philippe, ce thème est développé à travers une analyse parallèle à celle d'Augustin. L'union d'amour qui lie Dieu à ses chevaliers est conditionnée à un respect vigoureux des vertus cardinales de cette chevalerie. En ayant abandonné ces vertus, les chevaliers se sont volontairement coupés de Dieu, ce qui les a plongés dans les affres de la défaite. Augustin explicite cette notion en décrivant le discours de l'homme conscient de s'être éloigné de Dieu: « Tu étais avec moi sans que je fusse avec toi, tenu loin de toi par elles [les attirances physiques], qui, à moins que d'être en toi, ne seraient pas. »¹⁰² Afin de sauver les chevaliers, Philippe se pose comme un facilitateur augustinien du retour vers Dieu, en démontrant l'ampleur du mal causé par les vices que les chevaliers ont engendrés par leurs

¹⁰¹ Mézières, *ELC*, 105.

¹⁰² Saint Augustin, *Confessions*, trad. Louis de Mondadon (Paris: Seuil, 1982), 276.

manques. Ces vices sont dépeints sous la forme de personnifications allégoriques, qui mettent en scènes les malheurs et les tares de la communauté chrétienne.

2.1.3 Allégories et émotions: mettre en place une famille impie

Bien que l'allégorie ait toujours été présente dans la littérature médiévale, sa définition même a été l'occasion de nombreux débats. Stanley rappelle l'origine grecque du mot (αλληγορία signifiant « other-speaking »¹⁰³) et son attachement originel à la Bible. Il indique « in the Middle-ages, allegory was in the first place verbal, crying out for exegesis. [...] Allegory typically involves biblical exegesis. »¹⁰⁴ Strubel de son côté souligne l'importance de cette dimension religieuse dans l'allégorie, en indiquant que « c'est, en effet, dans la théologie du signe et dans le modèle de l'exégèse que l'interprétation symbolique trouve ses racines théoriques. »¹⁰⁵ En suivant ce postulat, les allégories exégétiques qui sont présentes dans *l'Épistre* sont liées à la misère de l'homme qui s'est privé de Dieu. Néanmoins, je vois dans l'organisation particulière de cette allégorie, et principalement par le fait qu'elle soit caractérisée par une personnification des vices, une implication émotionnelle dans leur apparition qui doit être prise en compte.

¹⁰³ E.G Stanley, « Allegory through the Ages, as Read Mainly in England and as Seen Anywhere, » dans *On Allegory: Some Medieval Aspects and Approaches*, ed. Mary Carr, et.al.,(Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008), 8.

¹⁰⁴ Stanley, « Allegory, » 2.

¹⁰⁵ Armand Strubel, « Littérature et pensée symbolique au Moyen-âge (Peut-on échapper au « Symbolisme médiéval? ») » dans *Écriture et modes de pensée du Moyen-âge (VIIIe-XVe siècles)*, Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner (Paris: Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1993), 32.

2.1.3.1 Une famille maléfique dévouée à la corruption

Les vices qui s'attaquent à la chevalerie sont représentés sous la forme d'une famille. Elle est composée d'« un roy tres puissant en ce monde qui est appelez Orgueil » qui « ne vient pas seul en l'ost car il maine avec lui deux roynes ses espouses, c'est assavoir la royne Convoitise et la royne Luxure. »¹⁰⁶ L'usage du mot « mesnie » apporte une double dimension à ce groupe. Il peut signifier effectivement « armée placée sous la dépendance d'un seigneur » ou bien « famille ».¹⁰⁷ Ces deux définitions se complètent et permettent de mettre en lumière le double caractère des vices qui sont unifiés. Dans un premier temps, ils agissent comme une véritable armée dont le but non caché est de propager le mal. Mais il s'agit également d'une famille, qui porte en elle toutes les acceptions émotionnelles d'une telle communauté. Le roi et ses femmes ont effectivement des enfants, notamment « sa fille aisnee Vaine Gloire » ainsi qu'un très grand nombre de suivantes. Le roi est à la tête d'une famille dysfonctionnelle et impie (il a deux femmes, ce qui était bien sûr interdit), qui est l'antithèse de ce qu'une famille chrétienne devait être. La notion de famille était au Moyen-âge indissociable de celle de la religion. Witte rappelle que Saint Augustin voyait dans le mariage non seulement une union humaine, mais avant tout un « true and loyal partnership of faith » qui rendait acceptable le côté le plus charnel et bestial du mariage, à savoir le sexe: «Christian marriage rendered sexual intercourse licit, and by nurturing and educating children helped to perpetuate the human species and to expand the Church. »¹⁰⁸ L'union entre le roi et ses deux femmes n'étant pas sanctionnée par la religion, mais étant au contraire monstrueuse et impie, leur progéniture est de facto impure, car née sous le

¹⁰⁶ Mézières, *ELC*, 106.

¹⁰⁷ *Dictionnaire du moyen français*, www.atilf.fr, consulté le 22 septembre 2012.

¹⁰⁸ John Witte, Jr., *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 23.

signe du péché. Malgré tous les vices qui sont à l'origine de cette famille, elle est néanmoins une communauté émotionnelle, que l'on pourrait considérer comme l'inverse de ce que Philippe défend. Tout ce qui est amené par la mesnie d'Orgueil est facile et agréable au premier abord; il est indiqué que les deux reines sont « en ce monde moult amees, servies et honnourees. »¹⁰⁹ Les émotions associées à ces reines sont celles de la joie et du bonheur, car elles représentent ce que chacun veut obtenir: plus de pouvoir et de plaisir. Les vices sont synonymes de facilité, car les plaisirs qu'ils apportent sont, au premier abord, faciles à obtenir et ne nécessitent pas un investissement dogmatique et vertueux comme Philippe le préconisait. Néanmoins, toujours en suivant le modèle augustinien, les émotions des vices se retournent vite contre ceux qui en profitent abusivement.

Saint Augustin explique l'état de désolation dans lequel il s'est trouvé lorsqu'il s'est rendu compte qu'il avait abandonné Dieu:

Ah ! Le pauvre être que je suis ! Seigneur, aie pitié de moi. Entre mes peines et les bonnes joies il y a un conflit, sans que je sache de quel côté penche la victoire. [...] Voici mes plaies que je ne cache point: tu es médecin, je suis malade; tu es miséricordieux, j'ai de la misère. Eh ! Quoi, la vie de l'homme sur la terre n'est-elle pas une tentation ? Qui voudrait les ennuis, les difficultés ?¹¹⁰

L'association entre les « peines et les bonnes joies » est à mettre en relation avec le débat sur les émotions qui est développé chez Mézières. Les peines qui sont ici opposées aux « bonnes joies » sont *de facto* considérées comme l'inverse de ces dernières, c'est-à-dire des émotions négatives, qui n'ont pas apporté de bonheur, mais qui, comme le narrateur l'explique, étaient faciles à

¹⁰⁹ Mézières, *ELC*, 106.

¹¹⁰ Augustin, *Confessions*, 277.

atteindre et pleines de tentation (« Qui voudrait les ennuis, les difficultés ? ») A l'instar d'Augustin, Philippe note la facilité de succomber aux mauvaises émotions (certes agréables), qui est décrite dans *l'Epistre* sous la forme des actions des deux reines du roi Orgueil. C'est à partir de cette idée que Philippe va commencer à effectuer une analyse des émotions en tant qu'éléments constitutifs et évolutifs de la communauté, qui la façonnent selon les vices et les qualités qui y sont appliquées. Geoffrey White rappelle que « to study emotional meaning [...] is to study emotion as discourse- that is, a tool for actively shaping the construction of social reality. »¹¹¹ Philippe de Mézières effectue une analyse augustinienne de la place de la chevalerie dans une communauté dont ils ont sciemment accepté de devenir membres en acceptant la facilité du vice, qui est en opposition avec la vertu qu'il indique être la base de la chevalerie idéale.

2.1.3.2 Les maux et la chevalerie: une relation trompeuse

L'arrivée dans la chevalerie des différents vices s'effectue progressivement, en indiquant la façon dont les différents membres de la famille du roi Orgueil y pénètrent, pour mieux faire de la chevalerie un nouveau membre de leur famille du vice. Strubel explique que la figure de la personnification est omniprésente dans l'allégorie: « elle porte l'action [...] et par dessus tout, elle sous-tend les innombrables prosopopées qui rassemblent les enseignements que l'écrivain veut faire passer à son public. »¹¹² Les différents vices qui s'attaquent aux chevaliers sont tous trois accompagnés de leur « chamberieres », qui participent également à l'attaque. Chaque membre cible une différente composante de la personnalité des chevaliers. Orgueil s'attaque à

¹¹¹ Geoffrey M. White, « Representing emotional meaning: Category, Metaphor, Schema, Discourse, » dans *Handbook of Emotions*, 39.

¹¹² Armand Strubel, « *Grant senefiance a* »: *Allégorie et littérature au Moyen-âge* (Paris: Honoré Champion, 2002), 265.

tout ce qui compose le comportement social et la bienséance dans la chevalerie. Ses acolytes sont « Ambicion et Ingratitude, Mescogoinance et Inobediance, cruauté, haine ».¹¹³ Toutes ces personnifications s'apparentent à des défauts soulignant la déchéance des chevaliers, en se basant directement sur leur comportement. Les émotions liées à ces vices accentuent l'individualisme et la cruauté des chevaliers qui y succombent. Plutôt que d'unifier la chevalerie, elles poussent chacun à se replier sur lui-même. La « royne Convoitise » de son côté est associée avec des vices portant sur la matérialité et le comportement par rapport aux biens d'autrui, ainsi que sur l'occulte: « Rapine, nigromancie, Faulse Alquemie, Larrecin, Tricherie et Flaterie ».¹¹⁴ Finalement, la compagnie de la « royne Luxure » s'attarde à corrompre physiquement ceux qui sont touchés (« Gloutonie, Creacio de bastars [...] Fornicacion, Adultere et autres vilz et orribles pechiez »¹¹⁵), en apparaissant sous de beaux atours (« bien paree et fardee ») pour corrompre tous, du plus puissant au plus humble: « a huiz cloz elle entre en la chambre du roy, et tout en un moment elle entre es tentes et es paveillons des princes et des barons de l'ost, des chevaliers et escuiers jusques aux genz de pié et aux pages. »¹¹⁶

Cette série de personnifications permet de mettre en avant deux particularités de ces vices: aucun membre de la chevalerie n'est épargné, encore moins ceux qui comme les « gens de pié » et les « pages » ne sont pas de vrais chevaliers, mais de simples accompagnants. Tout comme les plus nobles, l'universalité de ces vices les attire également dans la déchéance. La deuxième particularité est que ces vices s'attaquent à la composante complète du corps de chevalerie, en détruisant leur unité, leur comportement moral, et finalement leur bienséance

¹¹³ Mézières, *ELC*, 106.

¹¹⁴ Mézières, *ELC* 106.

¹¹⁵ Mézières, *ELC*, 107.

¹¹⁶ Mézières, *ELC*, 106.

physique. En s'éloignant de Dieu, même s'ils ne sont plus unis dans une chevalerie pure, leur désunion agit comme une sorte d'unité émotionnelle dans laquelle ils sont tous plongés. En étant séduit par la facilité, ils se retrouvent tous dans une communauté de fausseté qui les dresse les uns contre les autres. Même si la corruption des vices a été dans un premier temps « bien venue et doucement reçue », elle se retourne vite contre eux, en leur faisant connaître une grande peur, celle d'être à jamais perdus:

Que se dira plus de ceste perilleuse royne Luxure envenimee ? Elle porte continuellement un feu dont elle brule toutes manieres de genz, voire quant aux premiers mouvemens, c'est assavoir papes, roys et roynes, princes, barons et chevaliers, bourgeois, marchans, et escuiers, dames, damoiselles et bourgeoises religieux et religieuses, prelas, gens de mestier, laboureurs et tout homme et femme en aage convenable sont assailli de cette perilleuse flamme qui est plus forte a estaindre que n'est le feu gregois.¹¹⁷

La flamme de la discorde, qui a été plantée par le roi Orgueil, est ici une véritable flamme destructrice, dont l'objectif est de décimer ceux qui ont été assez faibles pour tomber sous son joug. Cette référence au feu, suivant la réflexion de Strubel, se doit d'être mise en relation avec une exégèse biblique. Dans le cas précis de la «Luxure envenimee, » il me semble que cette personnification est elle même symboliquement porteuse d'une allégorie autour du feu. Alors que le feu qu'elle porte « brule toute maniere de genz, » elle ne semble pas être gênée par ce dernier, qu'elle « porte continuellement. » Le thème du feu qui brûle sans pour autant consumer est présent dans l'Exode, dans l'épisode du buisson ardent. Moïse va dans la montagne et voit Dieu qui lui apparaît sous la forme d'un buisson en feu: « L'ange de l'Éternel lui apparut dans une flamme de feu, au milieu d'un buisson. Moïse regarda; et voici, le buisson était tout en feu,

¹¹⁷ Mézières, *ELC*, 107.

et le buisson ne se consumait point. »¹¹⁸ Alors que Moïse, en voyant le buisson, était désigné par Dieu comme le guide devant guider le peuple d'Israël hors d'Égypte, l'association du feu avec une allégorie du vice sert à ancrer l'opposition entre vices et vertus, et par la même entre bonnes et mauvaises émotions. La flamme de Dieu brûlait sans se consumer, alors que celle de la reine détruit, comme une antithèse de la présence de Dieu. Alors que ce dernier personnalisait son amour en Moïse, qui devait mener son peuple au salut, la communauté des chevaliers trompés est quant à elle menée à sa mort par le guide maléfique qu'est la reine. Ses vices touchent les chevaliers, mais également l'ensemble de la chrétienté, qui est souillée par sa propre faute, à travers la perte des quatre vertus de chevalerie. L'allusion aux « papes » est une référence non-cachée au Schisme qui déchirait la chrétienté, ayant entraîné dans son sillage une fracture qui touche toutes les classes de la société (qui sont énumérées). Sauver la chevalerie aura donc pour Philippe un aspect curatif sur tous ceux qui ont souffert directement ou indirectement de ces maux.

2.1.4 Les modes de guérison: le rôle de Philippe et de Dieu

Afin de procéder à la guérison de la maladie, Philippe rappelle que le seul sauveur est le « benoît Filz de la doulce vierge Marie. »¹¹⁹ Mais cette médecine ne peut être administrée sans qu'il y ait une prise de conscience de la part des malades sur leur état. Puisqu'ils se sont volontairement éloignés de Dieu, ils doivent de même volontairement retourner dans le giron protecteur de ce dernier, lui qui est la seule médecine possible à ce problème. Cette idée augustinienne (Augustin s'étant rendu compte de son erreur en s'éloignant de Dieu l'implore: « Voici mes plaies que je ne

¹¹⁸ *Exode* 3:3, Louis Segond.

¹¹⁹ Mézières, *ELC*, 106.

cache point: tu es médecin, je suis malade; tu es miséricordieux, j'ai de la misère »¹²⁰) est appliquée dans le texte de Philippe par son entremise, qui a déclaré dès le début de l'œuvre qu'il n'était pas la médecine, mais que seul Dieu l'était. Néanmoins, il a, en tant qu'homme, pareillement souffert cette défaite, en voyant la façon dont les chevaliers se sont éloignés de l'amour divin. Philippe est une sorte d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, qui est conscient des vertus et de la bonté émotionnelle de la chevalerie bien régulée, qu'il connaît particulièrement parce qu'il l'a prêchée toute sa vie; il est également particulièrement conscient des malheurs apportés par les vices et les émotions gâtés. Il aide à la divulgation de la médecine de Dieu. Barbara Rosenwein explique à propos des émotions que « for Gregory, as for Augustine, emotions were potentially good, but only if they were properly directed. [...] For Gregory [...] the direction was most importantly downward, from the holy man (who has already achieved inner peace) to weaker brethren. »¹²¹ Il ne faut cependant pas voir chez Philippe une tentative d'élévation de lui-même; il ne se considère pas comme un saint homme, mais plutôt comme un vaisseau par lequel la médecine divine est transmise: il se fait le porte parole de Dieu, qui annonce la seule solution pour guérir la chevalerie, à savoir le retour aux vertus cardinales, mais avant tout un retour vers l'amour de Dieu. Cette qualité d'intermédiaire de Philippe est une façon pour lui de mettre en scène l'amour de Dieu, et de quantifier la mise en communauté de cet amour divin. Joan Williamson explique en effet que « allegory is, in fact, Philippe's dominant mode for conveying the ineffable. »¹²² L'ineffabilité de l'amour de Dieu se quantifie au travers

¹²⁰ Augustin, *Confessions*, 277.

¹²¹ Rosenwein, *Emotional Communities*, 85. Le « Gregory » dont il est question dans cette citation est Grégoire le Grand (540-604), élu pape en 590.

¹²² Joan B. Williamson, « Allegory in the Work of Philippe de Mézières, » dans *Allegory Revisited: Ideals of Mankind*, ed. Anna Tymieniecka (Dordrecht: Kluwer Academy Publishers, 1994), 107.

de Philippe, qui en démontre l'importance par l'entremise de l'opposition entre la famille des émotions vertueuses, qui amène bonheur et unité au sein de Dieu, et celle des émotions viciées, qui bien qu'elle soit séduisante et facile à rejoindre, n'apporte que le malheur à ceux qui en deviennent membres. Si la défaite de Nicopolis a eu lieu, c'est parce que le mal qui s'était emparé de la chevalerie était profond et durable. Afin de pouvoir permettre à la chevalerie de se reconstruire sur les cendres de ce massacre, il faut donc que le « sage phisicien » arrive à traiter « la racine et fondement de la desconfiture. »¹²³

Philippe est donc la personne qui est le représentant de la médecine divine, qui l'interprète à travers son texte. Williamson explique que Philippe « aspires to the coming of the kingdom of God upon the Earth. »¹²⁴ En tant que pourvoyeur et porteur de la médecine divine sur terre, Philippe est semblable à un prophète, au sens littéral du terme qui est celui d'« interprète ». Il interprète la médecine divine, et le livre qu'il écrit sur la chevalerie en devient alors une sorte d'allégorie. Il se propose de combattre l'allégorie des vices qui personnifie la communauté biaisée de la chevalerie. Cette utilisation de l'allégorie au cœur d'une autre va dans le sens de la réflexion de Kathryn McKinley, qui souligne « the poet's conscious manipulation of the artifice of allegory to create a text which has meaning beyond those 'characters' and their referents. »¹²⁵ Même si l'analyse de McKinley se base sur le/les auteur(s) du *Roman de la Rose*, cette définition de l'auteur comme maître des allégories s'applique néanmoins bien au contexte de Philippe dans *l'Epistre*. La définition de son œuvre en tant qu'« allégorie allégorisée » nous permet de voir le dessein politique derrière le « pauvre solitaire rêveur, » tel qu'il aimait à se

¹²³ Mézières, *ELC*, 108.

¹²⁴ Williamson, « Allegory, » 109.

¹²⁵ Kathryn L. McKinley, « The *Roman de la Rose*: Psychological Interiority in Medieval Allegory, » dans *Allegory Revisited*, 93.

définir. Philippe écrit autant pour défendre l'idée de la nécessité d'un retour à une communauté émotionnelle autour de la vertu chevaleresque et de l'amour de Dieu, que pour critiquer tous ceux qui se sont compromis dans la défaite en se croyant supérieurs en tous points. Il ne faut pas prendre Philippe pour un prétentieux qui se voit comme l' élu de Dieu. Au contraire, et comme Andrea Tarnowski l'explique, il « praises humility as the key virtue just as he condemns pride as the worst vice; the self must be effaced. »¹²⁶ Philippe est une sorte de témoin-écrivain, qui est le relais de Dieu dont il devient le porte-parole émotionnel. Afin d'encrenner encore plus la nécessité de changement et de guérison vertueuse et émotionnelle, Philippe s'investit en tant que témoin dans cette communauté, en offrant son œuvre comme relais; il donne alors les raisons concrètes de la défaite de Nicopolis, en en faisant la conséquence d'une succession d'erreurs des chevaliers au cours de l'histoire humaine et biblique.

2.1.5 Mettre la défaite en mots: introspections historiques et religieuses

Philippe inscrit la « corruption » des vertus morales dans un carcan qui prend en considération différentes strates de classification. Dans un premier temps, ces dérèglements ont été responsables des « desconfitures du commencement des guerres ou temps devant le déluge. »¹²⁷ L'utilisation particulière du thème du déluge est une façon pour Philippe de mettre en avant non seulement l'ancienneté des vices, mais sa persistance; le déluge lui même était une punition de Dieu devant la méchanceté des hommes: « L'Éternel vit que la méchanceté des hommes était grande sur la terre, et que toutes les pensées de leur cœur se portaient chaque jour uniquement

¹²⁶ Andrea Tarnowski, « The Consolation of Writing Allegory: Philippe de Mézières' *Le Songe du vieil pèlerin*, » dans *Philippe de Mézières and his Age, Piety and Politics in the Fourteenth Century*, 246.

¹²⁷ Mézières, *ELC*, 108.

vers le mal. [...] Et l'Éternel dit: J'exterminerai de la face de la terre l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles, et aux oiseaux du ciel. »¹²⁸ La punition de Dieu, qui était censée purifier l'homme de ses vices, n'a pas été suffisante, malgré sa toute puissance, devant l'incrustation de ces vices dans leurs vies. Ce postulat est le point de départ pour Philippe d'une énumération des exemples des vices au travers de l'histoire, en se basant sur « mil exemples es escriptures des Paiens, des Juifs, des Sarrasins et des crestians. » Toutes les civilisations, même celles comme les « sarrasins » qui sont ennemies, ont souffert le même genre de corruption, inscrite dans leurs textes saints (« escriptures »). Les vices de la déconfiture impliquent donc une universalité, dont le point commun serait à trouver dans une désobéissance à Dieu ou à leur divinité.

2.1.5.1 Exemples antiques et païens: les maux des vices

Dans cette organisation explicative, les deux premiers exemples viennent des « Paiens » sous la forme du « roi Xcerces, seigneur ainsi comme de tout Orient ou temps des Paiens, »¹²⁹ et de « la grande desconfiture de Anthoine, compagnon en l'empire de Romme a Othonian. »¹³⁰ Tous deux ont été coupables de leur désir, charnel pour l'un, de puissance pour l'autre. Xerxès a succombé à l'orgueil des conseillers qui lui ont parlé « par grant orgueil et flaterie » en le convaincant de la puissance de son armée, supposée inarrêtable, à tel point que « les Grigois n'oseront arrester devant ta majesté royale. » Son attaque ne fut néanmoins pas couronnée de succès, car « il fu desconfiz a plain et tout son ost aussi. »¹³¹ En ce qui concerne Antoine, son désir de sexe fut causé par la luxure qui s'est emparée de lui alors qu'Octavien « par sa grant

¹²⁸ *Genèse* 6: 5,7. Louis Segond.

¹²⁹ Mézières, *ELC*, 109.

¹³⁰ Mézières, *ELC*, 110.

¹³¹ Mézières, *ELC*, 109.

courtoisie [...] lui donna sa sœur. » Cependant, lors d'un séjour en Egypte, « Cleopatra s'ot tant faire par l'engin et malice des chamberieres de la royne Luxure que l'empereur Anthoine repudia et enchassa sa propre espouse et prist a femme ladicte Cleopatra. »¹³² Ceci eut pour conséquence la fureur d'Octavien, dont les troupes détruisirent les armées d'Antoine: « Anthoine fut desconfiz tout a plain; » celui-ci s'enfuit avec Cléopâtre, et ils « s'empoisonnerent d'un accort et moururent de male mort. »¹³³

Le mauvais désir corrompt dans cet exemple non seulement les hommes soi-disant forts, mais mène également des milliers d'autres –leurs armées- vers leur destruction. L'exemple des païens sert à progressivement diriger le texte vers une dimension didactique, en démontrant à quel point le comportement erratique d'un roi qui se laisserait gouverner par les vices, qui le plongeraient dans un désarroi émotionnel, serait préjudiciable non seulement pour lui même, mais également pour toute son armée. Ce n'est néanmoins pas leur paganisme qui est seul responsable de leur perdition; Philippe continue en effet sa dénonciation en basant ses exemples sur des membres du peuple d'Israël qui se sont montrés coupables de telles erreurs.

Philippe se focalise sur deux exemples particuliers, à savoir « Saül premier roy d'Israel »¹³⁴ et « Judas Machabeus. »¹³⁵ Saül fut coupable d'être « orgueilleux par inobedience, » ce qui amena sa mort, la destruction de son armée et de sa descendance, et finalement sa damnation: « il moru de male mort et est reputez avec les dampnez. » Judas Macchabée a été de son côté condamné pour l'orgueil dont il fut coupable car il « laissa la regle et l'obedience de la

¹³² Mézières, *ELC*, 110.

¹³³ Mézières, *ELC*, 111.

¹³⁴ Mézières, *ELC*, 111.

¹³⁵ Mézières, *ELC*, 112.

loy de Dieu souveraine et fist aliance aux Rommains contre le commandement de Dieu. »¹³⁶ Ces deux exemples illustrent à quel point la corruption des vertus peut toucher tous, y compris les plus nobles. Saül et Judas Macchabée étaient des héros du peuple d'Israël, Saül en tant que son premier roi, et Judas Macchabée ayant réussi à avoir « tant de victoires a si pou de chevaliers contre tant de mescreans. »¹³⁷ La gloire passée et le courage ne les ont pas empêchés de se laisser tenter par le vice, qui les a terrassés. De nombreux autres ont été touchés par ces vices en devenant alors des victimes collatérales, tel « le vaillant chevalier Jonathas, » fils de Saül. Mais de par les actions de Macchabée, le peuple d'Israël dans son entièreté subit le contrecoup émotionnel des vices subis par son leader, car il est indiqué que « ce fu grant *pitié* et notable *dommage* au peuple d'Israël. »¹³⁸ Le manque de régulation des émotions de Judas Macchabée est à la base de la souffrance de son peuple. Boquet et Nagy expliquent à propos de la relation entre émotions et politique que « gouverner ses émotions, c'est aussi évaluer et encadrer celles des populations, donc exercer un empire sur l'émotion comme finalité ou bien s'appuyer sur des émotions collectives pour viser un objectif second. »¹³⁹ Les émotions du peuple d'Israël, si elles sont encadrées, le sont dans le mauvais sens, car elles sont pleines de tristesse. A travers les exemples de Saül et de Judas, Philippe démontre à quel point le comportement du souverain est important dans la fabrication émotionnelle de son peuple en tant qu'entité. La moindre décision qui aurait pour but la gloire personnelle du dirigeant serait répercutée de façon négative, et au centuple, sur son peuple.

¹³⁶ Mézières, *ELC*, 112.

¹³⁷ Mézières, *ELC*, 112.

¹³⁸ Mézières, *ELC*, 112, les italiques sont de moi.

¹³⁹ Damien Boquet et Piroska Nagy, « L'Historien et les émotions en politique: entre science et citoyenneté, » dans *Politiques des émotions au Moyen-âge*, Damien Boquet et Piroska Nagy, ed. (Florence: Sismel, 2010), 4.

2.1.5.2 L'histoire de France, victime de ses vices

Pour continuer son explication sur la défaite de Nicopolis, et surtout sa démonstration sur le fait que personne n'est à l'abri d'un tel destin funeste, Philippe se focalise sur le « temps des crestians contre les Sarrasins, » qui est surtout marqué de l'importance que lui confère son association avec les « XII pers de France. »¹⁴⁰ Ces derniers amènent directement le lecteur à s'intéresser à la *Chanson de Roland*. Même si les protagonistes de cette œuvre font partie de la pairie de France, l'une des plus hautes, des plus nobles et des plus fortes institutions médiévales du royaume, cela n'a pas évité qu'ils soient eux aussi attirés par les vices, dans leur cas celui d'avoir cru en Ganelon: « Rolant ne vout oncques souffrir que on alast querre le secours a Charlemagne [...] il y ost pis car, par la grant et orrible traïson du traittre Guenelon [...] fist bien corrompre ou quart degré les nobles vertus morales. »¹⁴¹ Cet exemple tiré de la *Chanson de Roland* permet de faire avancer la dénonciation de Philippe encore plus en avant dans le sens de la gouvernance, en s'appuyant sur un texte qui est considéré comme fondamental dans la création littéraire d'une proto-nation française.¹⁴² Comparativement aux exemples du peuple d'Israël, c'est ici la France qui souffre de la trahison, et qui est directement touchée par ces vices. Les deux autres exemples qui suivent, ceux de « Godefroy de Buillon » et de « Guy de Lisenen, » permettent de remettre la notion de croisade et de France sur le devant de la scène, car toutes deux relatent des défaites qui sont arrivées à cause du comportement des croisés. Les hommes de Godefroy, « pour sa corruption en son ost des iiii vertus tant loees, » mirent beaucoup de temps (deux ans) à se rendre à Jérusalem, et durant ce voyage ils « furent tous morz

¹⁴⁰ Mézières, *ELC*, 113.

¹⁴¹ Mézières, *ELC*, 113.

¹⁴² Sur ce sujet, voir Colette Beaune.

par l'espee des Turcs et des Sarrasins ou par famine. »¹⁴³ Guy de Lusignan fut trahi par Raymond III, qui « fist alliance et trieves a Sailhadim encontre son grant honneur, dont il acquist male grace. »¹⁴⁴ L'orgueil et le désir ont été la cause de la perte des chevaliers, qui se sont glissés vers la débauche, plutôt que de se concentrer vers leurs objectifs; Philippe démontre ainsi que, quand bien même la cause est juste et noble comme l'était la première croisade, la régulation des participants est une condition *sine qua non* à sa résolution. La dernière série d'exemples des maux des vices couvre des événements beaucoup plus proches de Philippe et de Nicopolis, puisqu'il s'agit de « la desconfiture de Crécy et de Poitiers. »¹⁴⁵ Ces deux défaites furent une fois de plus le fait d'un oubli des vertus de chevalerie, qui « souvent furent foulees et abandonnees, comme scevent ceulx qui se trouverent presens. »¹⁴⁶ Un passé proche et un passé plus lointain se mêlent, à travers le développement de ces exemples de défaites domestiques et à l'étranger. Le contexte est à chaque fois différent dans ces exemples, ce qui permet alors de souligner l'élément commun de toutes ces défaites: le comportement inadéquat de la chevalerie française, et la façon dont ses nombreux manques sont ancrés très profondément dans la nature même des guerriers, ce qui explique la nature profonde du changement à effectuer.

L'utilisation de ces trois périodes, et leur juxtaposition l'une envers l'autre, permet de montrer la durabilité du mal (il remonte à très loin), sa généralité (il s'attaque aussi bien aux croyants qu'aux non-croyants) mais aussi sa proximité avec l'idée d'une communauté nationale qui peut être toute entière touchée par les errements de quelques uns. A travers l'évolution des

¹⁴³ Mézières, ELC, 114.

¹⁴⁴ Mézières, ELC, 116.

¹⁴⁵ Mézières, ELC, 117. La Bataille de Crécy (1346) et la Bataille de Poitiers (1356) furent deux batailles particulièrement meurtrières de la Guerre de Cent Ans où les troupes royales furent battues par les armées anglaises, alors même qu'elles étaient largement supérieures en nombres à celles du roi d'Angleterre.

¹⁴⁶ Mézières, ELC, 118.

vices, c'est également la France qui est particulièrement touchée, suivant le schéma défendu par Strubel qui indique que « le panorama traditionnel des vices propres à chaque catégorie de l'humanité (la chevalerie oublieuse de ses devoirs par exemple) est associé à une connaissance et à une représentation plus précises des mécanismes de la nation. »¹⁴⁷ La chevalerie étant viciée, la personnalité même du dirigeant est remise en question, car il n'a pas su contenir le déraillement de ses hommes. Mais sur un plan plus large, c'est le poids de la bataille de Nicopolis sur l'ensemble du royaume qui est mis en avant par Philippe. Si la chevalerie est à blâmer, Philippe a néanmoins démontré par son analyse que cette maladie qui les touche est le résultat d'un mal profond, qui pourrit le sein même des plus nobles depuis les temps immémoriaux. Philippe donne une analyse émotionnelle des maux de la chevalerie qui rejoint le contrepoint historique de Nicolle à propos de l'état des chevaliers français à l'aube de la bataille. Il indique, « the feudalism of the 12th and 13th centuries had given way to so-called 'bastard feudalism' under which knights and squires served in return for payment rather than merely because of feudal obligation. »¹⁴⁸ La base même de la chevalerie était menacée, ce qui eut pour conséquence de fragiliser le pays. Même si Nicopolis est une défaite qui ne s'est pas déroulée en France, on ne doute alors pas que pour Philippe, son impact sur le royaume est tout aussi important que les batailles de Crécy ou de Poitiers, en ce sens que l'image de la chevalerie française est celle d'un groupe vicié, n'étant plus que l'ombre de ce qu'elle aurait dû être. La maladie est profondément ancrée dans les institutions du royaume, tout entier touché par la dérive émotionnelle de la défaite. Blanchard et Mühlethaler indiquent que « à l'image de son roi, le pays est malade. »¹⁴⁹

¹⁴⁷ Strubel, *Allégorie*, 266.

¹⁴⁸ Nicolle, *Nicopolis*, 19.

¹⁴⁹ Joël Blanchard et Jean-Claude Mühlethaler, *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes* (Paris: Presses Universitaires de France, 2002), 34. La maladie dont il est question ici est bien

La guérison de la chevalerie serait donc le premier pas vers une guérison du royaume, qui passe par une reconnaissance par les patients de leur maladie, et par un retour vers Dieu.

Philippe souligne en effet que, afin de pouvoir être soigné, il est nécessaire dans un premier temps que les patients acceptent le fait qu'ils sont malades, chose qui n'est pas possible pour le moment, car « ilz sont aucuns malades qui, pour vergoigne ou pour desperation de senté ou pour tres grant douleur qu'ilz sentent au bon phisicien, ne veulent reveler lour maladie, et neantmoins la maladie tousjours croist et le pacient empire. »¹⁵⁰ Les malades ne sont pas prompts à se faire soigner, alors même que la maladie continue de croître en eux. Ceci est une allusion directe à la chevalerie bafouant les règles les plus élémentaires de la vertu, et qui cependant semble reproduire les mêmes erreurs encore et encore. Le point commun de tous les exemples qu'il a donnés est la convergence vers le fait que l'absence de Dieu a été à la base de tous les vices qui se sont profilés. Même dans le cas de Xerxès, il est indiqué que ce dernier, quand bien même il était un païen, aurait pu sauver sa vie et son armée « s'il eüst perseveré en celle vraye cognoissance et n'eüst pas donné foy au flateurs ne laissié corrompre les vertuz tant loees. »¹⁵¹ Dieu est présent même chez les non-croyants, qui n'ont besoin que de croire en son amour afin de voir les vices dans lesquels ils sont tombés s'évanouir. Mais Dieu est également un dieu qui châtit, dont la punition n'est pas une cruauté malsaine, mais au contraire une façon de donner une leçon à ses ouailles. Guy de Lusignan a été vaincu car Dieu a utilisé Saladin comme un outil pour le punir: « Salehadin vit que Dieu estoit pour lui et ala assegier la Cité de Jherusalem et

entendu la folie de Charles VI, mais également la guerre civile entre Armagnacs et Bourguignons.

¹⁵⁰ Mézières, *ELC*, 118.

¹⁵¹ Mézières, *ELC*, 109.

assez tost la prist. »¹⁵² La défaite de Nicopolis est alors présentée comme un élément à part entière de la punition divine: «Dieu nagaires a permis et souffert estre faite en l’empire de Boulguerie par l’espee d’un fort et horrible tirant appelé Baseth. »¹⁵³ Dieu est à la base de tout, et seul un retour inconditionnel vers son amour permettra un rétablissement des vertus de la chevalerie, et donc d’une union d’amour entre Dieu et hommes. Afin d’arriver à ce résultat, la chevalerie doit être non seulement repensée, mais également refondue en une véritable entité communautaire.

2.2 CREER UNE COMMUNAUTE AUGUSTINIENNE: RELIGION, CHEVALERIE, ET VIE

Après avoir démontré et expliqué les raisons pour lesquelles la chevalerie avait souffert une défaite certes cruelle, mais néanmoins méritée, Philippe s’attelle au deuxième objectif de son *Epistre*, à savoir la partie « consolatoire, » dans laquelle il va donner sa « solution » pour permettre de sauver cette chevalerie désœuvrée, en y incorporant le plus grand nombre possible de personnes. En effet, quand bien même *l’Epistre* s’adresse aux peines de ceux qui ont été battus à Nicopolis, dès le début Philippe exprime néanmoins son caractère universel. Il indique ainsi qu’elle s’adresse « en substance et non pas en sa forme » à un très large groupe de personnes. Cette spécification stylistique est importante à prendre en considération afin de comprendre les intentions de Philippe. Si l’explication qui est donnée par ce dernier concerne l’intégralité des destinataires, la forme de *L’Epistre* la destine de façon particulière au seul duc

¹⁵² Mézières, *ELC*, 117.

¹⁵³ Mézières, *ELC*, 118.

de Bourgogne. Si l'objet-épître est effectivement écrit pour la personne particulière du duc, son essence, à savoir les enseignements qui y sont inclus, est destinée à toucher une audience plus large, les « tres excellans princes et roys de France, d'Angleterre, de Behaigne et de Honguerie en especial, et par consequent a tous les roys, princes, barons, chevaliers et communes de la crestienté catholique. »¹⁵⁴ Cette association entre universalité et particularité est également présente dans l'explication donnée pour les raisons profondes de la défaite. La maladie, cette « plaie commune, » n'est pas l'apanage des seuls roi de Hongrie et duc de Bourgogne, mais elle est « commune a tous les rois, princes et communes de la crestienté. »¹⁵⁵ Après avoir situé les origines des vices sur un plan historique et religieux, en partant des païens pour remonter jusqu'à l'histoire proche, Philippe place le débat sur un plan politique, en incluant dans son épître l'ensemble de la chrétienté, sans ostraciser telle ou telle personne. Il explique en effet qu'il ne veut pas « reciter les grans defautes d'aucunes generacions particulieres de l'ost du roy de Honguerie, » mais s'attache plutôt à comprendre comment ce dernier a pu devenir le centre d'un tel malheur, et surtout comment la guérison qu'il prône pourrait devenir la réponse au mal général qui touche l'ensemble de la chrétienté. L'objectif de Philippe n'est donc pas la condamnation (qui n'appartient pas au « povre homme ydiot et vieillard »¹⁵⁶ qu'il est), mais bel et bien l'union des princes chrétiens. Cette unification émotionnelle des toutes les forces chrétiennes a pour objectif de « vengier la honte commune et reparer tout ce qui se pourra amender, laquelle chose tout bon crestien doit desirer. »¹⁵⁷ Cette dernière phrase apparaît comme une sorte de profession de foi des ambitions de Philippe pour son texte, la justification des

¹⁵⁴ Mézières, *ELC*, 97.

¹⁵⁵ Mézières, *ELC*, 122.

¹⁵⁶ Mézières, *ELC*, 120

¹⁵⁷ Mézières, *ELC*, 123.

différentes couches de lectures qu'il a appliquées en expliquant les dimensions particulières et générales qu'il souhaite donner à *l'Epistre*.

2.2.1 Venger la chrétienté pour unir la chevalerie et créer le gouvernant

L'union des princes chrétiens et le retour à une chevalerie pure sont à la base d'une aventure émotionnelle basée sur la vengeance, qui se décline en deux thèmes, la vengeance de la chrétienté bafouée, et de « tout ce qui se pourra amander. » Si la vengeance est une réponse à priori normale à une attaque émotionnelle, il est toutefois étonnant de voir Philippe associer la souffrance de la défaite et sa volonté de revenir aux vertus chevaleresques à un sentiment comme la vengeance, qui pourrait aisément être associé aux vices qui ont vérolé la chevalerie et qu'il combat. Philippe explique néanmoins le rouage émotionnel à l'origine de cette méthode. Il indique que malgré l'universalité de la réponse émotionnelle et de la présence du mal, son épître doit « plus touchier au roy de France que a tous les autres roys cretiens. » Il rappelle le lien unique entre la France et l'Eglise (« par grace singuliere et unction divine entre les roys catholiques par l'Eglise de Dieu le roy de France est appelé roy tres chretien. ») La notion de « *Rex christianissimus* » plaçait la France au-dessus de tous les autres royaumes chrétiens. Krynen explique que, même si ce titre honorifique était au début l'apanage de tous les souverains, cela « became under Charles V an exclusive privilege granted in perpetuity to the Capetian kings. »¹⁵⁸ En reprenant l'analyse de Philippe, même si son épître s'adresse à tous, la relation particulière qui lie l'Eglise et le roi de France met ce dernier dans une position de gouvernance obligatoire par rapport aux autres royaumes. Philippe indique effectivement qu'il

¹⁵⁸ Jacques Krynen, « *Rex Christianissimus: a Medieval Theme at the Roots of French Absolutism*, » *History and Anthropology* 4 (1989): 81.

« ne seroit pas tres crestien se il ne sentait pas en son cuer plus plaié que tous les roys de la crestienté, excepté de Honguerie la royale et catholique magesté. »¹⁵⁹ Sigismond de Hongrie est touché, car la défaite a eu lieu sur son territoire, alors qu'il était « en charge » de la croisade. Mais le roi de France quant à lui est touché de par sa proximité avec Dieu. Sa douleur est donc terriblement élevée, plus même que celle du duc de Bourgogne, qui même s'il a perdu un fils, n'est pas nommé par Philippe dans la liste des afflictions. Selon Philippe, le roi de France serait donc une sorte de catalyseur de toute la douleur qui s'est abattu sur la chrétienté lors de cette défaite, mais également de tous les vices qui ont affligé païens et chrétiens depuis les temps immémoriaux, qui sont à la base de la nécessité de changement que Philippe défend.

Le roi de France doit donc, selon ce raisonnement, se mettre à la tête de cette nouvelle chevalerie, en tant que membre d'une lignée « sacrée, » celle des représentants de Dieu sur Terre. Philippe l'exhorte effectivement à prendre exemple sur « la prouesse en Dieu de tes prédécesseurs. »¹⁶⁰ La vengeance ainsi préconisée n'est pas mauvaise, car elle vient directement de la volonté divine qui est insufflée dans la personne du roi de France. Ce dernier apparaît donc tout puissant, au-dessus des autres. Krynen indique pourtant que « Philippe de Mézières admitted, in front of his pupil, Charles VI, his open hostility to the principle of the monarch having absolute power » ;¹⁶¹ étant donné que ce pouvoir lui est donné par Dieu, il n'est pas possible de le remettre en question, ni de le contester. Le roi est tout puissant dans son alliance avec Dieu, dont il devient le bras armé, légitimant le besoin de vengeance de la chrétienté. Philippe installe le roi à la tête de cette force chrétienne, mais également en tant que successeur d'une lignée royale dont il partage l'héritage, celui du « tres preu saint Charlemaigne, du tres

¹⁵⁹ Mézières, *ELC*, 124.

¹⁶⁰ Mézières, *ELC*, 125.

¹⁶¹ Krynen, « *Rex Christianissimus*, » 80.

vaillant roy Loÿs le Gros, de Philippe le Conquerant, et du tres vaillant saint Loÿs. »¹⁶² Ces quatre exemples sont particulièrement parlants, car ils associent Charles VI avec des grands ancêtres, qui ont tous eu une relation très étroite avec la croisade, la religion et la nation. Charlemagne fut le premier « Rex francorum, » et était connu pour sa piété et son courage, grâce notamment à la *Chanson de Roland*. Louis VI le Gros était très proche de l'Eglise et exerçait un fort pouvoir royal. Philippe Auguste agrandit le royaume de France dans des proportions impressionnantes, battit les Anglais et les ennemis de la foi. Saint Louis, quant à lui, était tellement religieux qu'il fut canonisé après sa mort lors de la huitième croisade. Ces « prédécesseurs » permettent de situer le roi dans une lignée glorieuse, en tant qu'héritier de Charlemagne, mais également en le mettant dans la lignée des Capétiens, rappelant qu'il est lui aussi un « Rex christianissimus. » Cette double association met en relation chevalerie et défaite d'un côté, et unification émotionnelle et roi de l'autre, afin de souligner à quel point les deux facettes du problème sont intimement liées dans la réflexion de Philippe.

Après avoir souligné la profondeur du mal de la chevalerie, et après avoir institué le roi de France en sauveur de la foi et vrai roi très chrétien, Philippe a justifié la vengeance en tant que valeur centrale d'unification autour du roi. Si roi et chevalerie sont en effet tour à tour désignés comme étant les dépositaires de la guérison divine, Philippe souligne la nécessité d'interaction entre ces deux entités afin qu'elles puissent mutuellement se fortifier. Il présente en effet son épître comme « un mirouer regulé de noble chevaleri ouquel tu te pourras mirer souvent et *a grant joie*. »¹⁶³ Philippe joue ici sur le thème du miroir des princes¹⁶⁴ en y mettant une double

¹⁶² Mézières, *ELC*, 125.

¹⁶³ Mézières, *ELC*, 126. Les italiques sont de moi.

assertion. Quand le roi se regardera dans le miroir, il verra les bonnes actions qu'il a réalisées, et il se verra également reflété dans la chevalerie qu'il a façonnée et régulée à son image. Les rois de France étaient généralement adoubés, donc chevaliers; cependant, je vois ici dans la réflexion du miroir entre le roi et son image de chevalier une allusion plus poussée dans la direction de la comparaison avec le corps politique et les émotions. La « grant joie » que ressent le roi est celle de voir que sa chevalerie est fonctionnelle, ce qui insinue alors que son travail en tant que dirigeant a été couronné de succès. Mais il faut également considérer cette joie comme la reconnaissance d'une unification émotionnelle entre le roi et sa chevalerie, qui seule est à même de véritablement soigner ladite chevalerie. Philippe explique que « le roy de France alant contre les ennemis de la foy doit estre mieulx regulé que la chevalerie du roy de Honguerie; » l'interconnexion entre le roi et la chevalerie est alors évidente. C'est en étant bien régulé lui-même qu'il arrivera à tenir sa chevalerie, et à leur faire acquérir la vertu qu'ils ont perdue. En contrepartie, c'est également à travers la bonne tenue de ses chevaliers qu'il va pouvoir s'affirmer en tant que roi.

Ces relations de réciprocité font ressortir les émotions en tant que base de l'union entre le roi et son « ost. » La condition *sine qua non* pour que la guérison tant attendue arrive passe donc par le fait que « le prince et sa chevalerie en son host soient bien régulé quant a la foy et aus vertus, »¹⁶⁵ la dite chevalerie devant bien sûr être trouvée « en la crestienté catholique. »¹⁶⁶ L'amour de Dieu amène la modération qui est prêchée par Philippe, et qui agit comme un liant. Elle est à mettre à la base de la « nouvelle generation de combattants » qui doit mener le retour

¹⁶⁴ Pour plus d'informations sur le concept de miroir des princes, et sa place dans la littérature médiévale, voir le premier chapitre (« Les Miroirs des princes ») de *Ecriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*.

¹⁶⁵ Mézières, *ELC*, 129.

¹⁶⁶ Mézières, *ELC*, 135.

de la vertu. Cet amour de Dieu, qui conditionne tous les autres, permet d'interpréter la recherche de la chevalerie, et de la considérer comme étant un « emotional regime, » comme ils sont désignés par William Reddy. Ce dernier, même s'il reconnaît qu'ils peuvent « vary across a large range of possibilities » explique néanmoins qu'ils sont soumis à deux contraintes: la première étant qu'ils doivent être organisés autour d'un ensemble de règles cohérentes (« the unity of a community [...] depends in part on its ability to provide a coherent set of prescriptions about emotions,»¹⁶⁷), la deuxième étant de trouver une idée directrice sur laquelle se baser, qui puisse permettre à la communauté d'aller de l'avant (« a community's emotional order must take the form of ideals to strive towards and strategies to guide individual effort. »¹⁶⁸) Les idées de Philippe sont en corrélation avec cette définition, vu que sa volonté de changement de la chevalerie allie ces deux principes: les chevaliers et le roi doivent effectivement être unis dans la vertu et l'amour de Dieu, en ayant pour but la vengeance de la chrétienté, ce que Reddy définit comme un « individual effort. » L'effort individuel qu'il décrit est ici multiple, car il incorpore tous les membres, qui se fondent dans un objectif commun, en les agglomérant dans un bloc émotionnel uni.

Afin de mettre en place ce régime émotionnel de changement, les chevaliers doivent donc devenir cette nouvelle chevalerie que Philippe défend. Il explique également l'importance d'une gouvernance forte pour cette dernière. Même si les combattants de cette chevalerie représentent tous les « combattans de la crestienté, » il explique néanmoins que, même dans cette nouvelle communauté chevaleresque vertueuse, tous ne sont pas destinés à diriger, comme les « gens de

¹⁶⁷ Reddy, *Navigation of Feeling*, 61.

¹⁶⁸ Reddy, *Navigation of Feeling*, 62.

pié. » Philippe indique qu'ils « ne ont pas bien disposez d'avoir chevetaines d'eulx mesmes;¹⁶⁹ » ils ne sont cependant pas exclus de cette nouvelle communauté, car ils peuvent faire preuve de grande qualité s'ils sont bien gouvernés. Philippe explique alors qu'un leader fort devra être à la tête de cette nouvelle chevalerie, car « il sembleroit de prime face que entre les roys et grans princes de la crestienté se devoit mieulx trouver la digne vertu du peuple d'Israël. »¹⁷⁰ La raison pour ceci vient du fait qu'ils sont tous remplis de vertus cardinales, à savoir être « sages, vaillans et poissans. »¹⁷¹

La naissance, si elle est un gage de grandeur, ne suffit néanmoins pas à assurer qu'un ost sera bien régulé, comme les exemples de « Philippe le Conquerant et du roy Richart d'Angleterre qui furent mal regulé en leur host devant la cité d'Acre en Surrie »¹⁷² ainsi que celui du « benoit et vaillant saint Loÿs qui ne pot oncques reguler ses princes de son host a Damyete »¹⁷³ l'attestent. Ces rois sont des exemples de piété, d'amour de Dieu, et de bonté envers leur peuple, et pourtant, ils ont souffert des désillusions dans leur entreprise de croisade, qui avait pourtant reçu la bénédiction de l'Eglise. Le but de Philippe est de démontrer que la relation spéciale entre chevaliers et roi doit s'accompagner d'un équilibre émotionnel et confessionnel, afin de permettre à cette unité de s'inscrire dans la continuité, mais également de ne pas être en porte-à-faux avec l'idéal qu'ils doivent défendre. Dans l'opinion de Philippe, cette union est en effet appelée à devenir le « nouvel peuple d'Israël, » la chevalerie devenant alors le peuple de Dieu. Le régime émotionnel fait alors place à une communauté qui mélange vertu et religion, dans la

¹⁶⁹ Mézières, *ELC*, 136.

¹⁷⁰ Mézières, *ELC*, 137.

¹⁷¹ Mézières, *ELC*, 137

¹⁷² Mézières, *ELC*, 139

¹⁷³ Mézières, *ELC*, 140.

droite lignée de l'amour en Dieu, qui a pour objectif d'englober une aussi grande frange de la population que possible.

2.2.2 Créer la communauté pour guérir la foi: instaurer la Cité de Dieu

La communauté que Philippe introduit comme étant la « médecine morale, » et qui est composée de la nouvelle chevalerie de Dieu, est la réponse à tous les problèmes de la foi. Elle est une représentation de « la Cité de Dieu figurée de laquelle saint Augustin fist son livre intitulé 'De la Cité de Dieu' »¹⁷⁴ Saint Augustin était l'un des Pères de l'Eglise les plus importants au Moyen-âge, car ses écrits étaient utilisés comme une base de réflexion pour résoudre les problèmes liés à de nombreux domaines de la vie religieuse, morale et politique. En associant la chevalerie vertueuse et l'œuvre d'Augustin, Philippe veut se baser sur cette dernière afin d'en ressortir ses qualités intrinsèques, et d'en faire le nouveau modèle moral qu'il défend. Philippe a présenté la chevalerie en tant que « nouveau peuple d'Israël, » une entité morale et vertueuse, basée sur l'amour de Dieu, qui s'oppose aux chevaleries non régulées qui se sont abandonnées aux vices. Cette opposition fait écho aux deux cités qui sont décrites dans l'œuvre d'Augustin, celle des païens et celle de Dieu.

2.2.2.1 La place des chevaliers dans la Cité de Dieu

Chez Augustin, les deux cités sont effectivement des communautés émotionnelles, qui ont toutes deux une attitude différente par rapport à l'amour de Dieu. Augustin explique: « Deux amours ont bâti deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu fit la cité terrestre; l'amour de Dieu

¹⁷⁴ Mézières, *ELC*, 147.

jusqu'au mépris de soi fit la cité céleste. »¹⁷⁵ Le trait d'union entre les deux cités d'Augustin et les chevaleries de Philippe est donc à trouver dans la notion d'amour en Dieu, les émotions jouant pour Augustin un rôle très important dans la définition de ce qu'est un peuple. Il explique dans le livre dix-neuvième (intitulé « Le Souverain bien ») que « le peuple est l'association d'une multitude raisonnable unie dans la paisible et commune possession de ce qu'elle aime. »¹⁷⁶ La Cité de Dieu s'est construite autour de l'amour de celui-ci, en opposition à l'amour de ce qui n'est pas Dieu. De même, la chevalerie régulée doit se construire autour de l'amour de la vertu, qui permettra *de facto* à tous ceux qui partagent les mêmes idées de se retrouver ensemble. Philippe va néanmoins plus loin que Saint Augustin, en ayant en plus rajouté la nécessité d'un bon souverain qui régulerait correctement son armée, en en faisant le garde-fou contre des potentielles dérives qui, comme il l'a expliqué, peuvent arriver même aux plus saints des rois, comme ce fut le cas avec Saint Louis. La communauté qu'envisage Philippe est composée d'une multitude d'individualités, qui cependant doivent être coulées dans un moule communautaire qui leur permettra de s'affirmer en tant que membres d'une large entité émotionnelle. Ayant identifié les pires ennemis –et pires émotions– qui peuvent attaquer la chevalerie et la mener à sa déchéance comme « le pechié d'orgueil, d'ambicion et d'avarice, » la solution de Philippe est de « vivre en commun et d'une seule bourse. »¹⁷⁷ Ce communautarisme, puisqu'il permettra à tous d'être traités sur un pied d'égalité devant Dieu, est pour Philippe le gage de la vertu, vu qu'il ne met pas en avant les individualités, mais au contraire qu'il souligne l'importance primordiale de la notion de communauté. Cette intégration de l'individuel au plus grand nombre apparaît dans la volonté d'ouverture de Philippe, qui voit dans la chevalerie la possibilité d'unir pays et langue

¹⁷⁵ Augustin, *Cité de Dieu*, 520.

¹⁷⁶ Augustin, *Cité de Dieu*, 528.

¹⁷⁷ Mézières, *ELC*, 146.

derrière le même objectif (« nee de toutes les langues, royaumes et regions de la crestienté ») et derrière l'étendard du Christ (« armees des armes de Jhesu Crist redempteur de noz vies. »)¹⁷⁸ La chevalerie de Philippe a donc pour objectif avoué l'unification de la chrétienté dans son acception générale, tout en apposant à cette possibilité un caractère particulier. Si le royaume de France est mis au centre de cette communauté émotionnelle, le fait même que la chrétienté et l'amour de Dieu sont à son centre esquisse sa volonté de faire de sa chevalerie une entité extranationale.

Philippe démontre une évolution entre l'introspection initiale qui était la sienne, et cette révélation finale. Elle marque la transformation d'une pensée recentrée sur les émotions, qui se départit de l'individualisme, pour se focaliser sur une création d'un régime émotionnel qui dépasse les traditionnelles limites des nations. Le détachement contemplatif de ce dernier lui a permis d'exposer son avis, et de le faire grandir jusqu'à lui donner une dimension transnationale. Ceci peut être obtenu grâce à une acceptation individuelle de chaque membre de se couler dans le moule de la chevalerie, en faisant « pénitence » par rapport aux erreurs du passé et en réfléchissant à leur rôle dans cette communauté. Suivant ce que Walters défend, en rentrant dans la communauté que Philippe veut instaurer, chaque membre aurait accepté en lui-même cette contemplation; il faut effectivement pour que le changement arrive que « the greatest possible number of individuals, and ideally each and every member of society, adopted the contemplative and penitential pose. »¹⁷⁹ Cette chevalerie pourra être rejointe par quiconque voudrait défendre la foi. Cette volonté n'est cependant pas dénuée de règles particulières, qui se doivent

¹⁷⁸ Mézières, *ELC*, 145.

¹⁷⁹ Walters, « Solitude as Political Theology, » 144.

absolument d'être suivies et scrupuleusement appliquées, tout ne pouvant pas être fait au nom de Dieu.

2.2.2.2 Règles et codes de vie dans la Cité

La nouvelle chevalerie, ce nouveau peuple d'Israël, est reconnue comme la Cité de Dieu, dont le but est de combattre « vaillamment contre la cite de Babiloine de laquelle le deable est droit roy, c'est assavoir Babiloine, les Turs, les Paiens et les Sarrasins. »¹⁸⁰ Si l'objectif est de venger la foi chrétienne, tout n'est néanmoins pas permis pour arriver à ce résultat. La chevalerie nouvellement formée doit réussir à accomplir la tâche qui lui incombe, sans pour autant tomber dans les vices qu'elle est censée combattre. Toute « Cité de Dieu » qu'elle est, la chevalerie n'est pas naturellement au-dessus du mal; même les plus nobles causes ont leurs défauts, comme le rappelait Philippe avec les exemples de Saint Louis et de Philippe le Conquérant. John Mattox explique que l'appartenance à la Cité de Dieu n'est pas pour Augustin l'assurance de n'avoir que la pureté incarnée: « within the Church as within the state, both the elect and the reprobate are to be found. »¹⁸¹ Cependant, la chevalerie de Philippe ne peut pas se permettre de ne pas être irréprochable, puisqu'elle est celle de Jésus Christ. Elle ne peut pas donc faire de mauvaises actions en son nom. Mattox indique néanmoins que « embracing Christianity does not automatically transform earthly states into the City of God; nor does it transform unjust wars fought by those states into just ones. »¹⁸² La notion de guerre juste était centrale à l'idée de croisade, et Augustin était cité comme source de base à ce sujet. L'un des problèmes principaux des croisades était de savoir les raisons qui pouvaient légitimer l'envoi des troupes, comme

¹⁸⁰ Mézières, *ELC*, 147.

¹⁸¹ John Mark Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War* (New York: Continuum, 2006), 28

¹⁸² Mattox, *Saint Augustine*, 30.

Russel le résume: « the problem remained whether Saracens and other infidels and pagans deserved to suffer a crusade merely because they were non-christians, or because they committed crimes against Christians. »¹⁸³ Si Philippe considère sa nouvelle chevalerie comme étant la nouvelle Cité de Dieu, cette dernière doit s'appuyer sur les préceptes d'Augustin, y compris en ce qui concerne la guerre et la croisade.

L'œuvre d'Augustin dresse les codes et les justifications à suivre afin que les assaillants se trouvent dans tous les cas dans leur bon droit. Mattox rappelle en effet que « Augustine held deeply the belief that in order to be justifiable, [Just war] must proceed from a rightly intended will. »¹⁸⁴ La volonté de croisade qui doit être pure doit se baser sur des faits justifiables et impossibles à remettre en question. Les lois de la guerre étaient séparées en deux catégories; l'une d'elles se concentrait sur les actions précédant le conflit, et pouvant justifier l'entrée en guerre d'un pays (Jus ad bellum); l'autre se focalise sur les actions à suivre durant le conflit (Jus in bello). Mattox résume les idées d'Augustin sur le Jus ad bellum en ce qui concerne la cause juste d'une attaque. Celle-ci est autorisée si elle est effectuée dans le but de « defend the safety or honour of the state, » afin de « avenge injuries » et « to obey a divine command to go to war, » et finalement « to gain the return of something that was wrongfully taken. »¹⁸⁵ Il pourrait sembler que la nouvelle chevalerie aurait du mal à se trouver dans ces catégories, étant donné qu'aucun pays n'a été finalement attaqué par les forces de Bajazet. Néanmoins, puisque Philippe a fait de ses chevaliers une communauté extranationale, basée sur l'amour de Dieu, les traditionnelles frontières des royaumes sont alors gommées, à la faveur d'un état chrétien

¹⁸³ Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 197.

¹⁸⁴ Mattox, *Just War*, 54.

¹⁸⁵ Mattox, *Just War*, 56.

transcendant les limites géographiques. La présence des forces turques dans un territoire potentiellement revendiqué par le roi de Hongrie correspondrait donc à une attaque qui serait complètement justifiable. Mais le principal argument de Philippe se trouve dans le caractère divin de cette chevalerie (« chevalerie de la Passion de Jhesu Crist ») dont l'objectif est d'« aller au service de Dieu pour vengier la vergoingne qui a esté faicte a Dieu et aux roys crestiens. »¹⁸⁶

La nouvelle chevalerie de Philippe se coule donc parfaitement dans le dogme augustinien, en étant créée selon les dogmes de celui-ci, mais également en leur donnant une application concrète. Cependant, cette attaque n'est pas une fin en elle-même, étant donné que mort et destruction ne peuvent pas être voulues par Dieu. Mattox souligne à ce propos le fait qu'Augustin lui-même avait abordé ce problème: « While war as we know it is antithetical to the conditions of the City of God [...] it is in some sense a necessary part of the order of things on Earth. »¹⁸⁷ Puisque c'est Dieu lui-même qui a été mis à mal, cette revanche apparaît donc comme tout à fait compréhensible et de bon aloi. La revanche pourrait également être perçue comme celle que la chevalerie prendrait contre elle-même. La Bataille de Nicopolis, en suivant la logique augustinienne, serait alors l'exemple même de ce qui arrive à une armée n'ayant pas respecté la loi divine. Mattox explique en effet que selon *Jus in bello*, la codification du comportement à suivre lors d'une guerre est très strict. Une bataille ne doit avoir pour objectif que d'atteindre la paix (« peace is the proper object of all wars »¹⁸⁸) et toutes les actions commises lors d'une bataille doivent l'être dans le seul cadre de la nécessité militaire (« All actions taken in war should be limited by military necessity. »¹⁸⁹) Philippe a expliqué que les

¹⁸⁶ Mézières, *ELC*, 146.

¹⁸⁷ Mattox, *Just War*, 100.

¹⁸⁸ Mattox, *Just War*, 101.

¹⁸⁹ Mattox, *Just War*, 101.

vices de l'armée avaient causé l'échec de celle-ci, parce que les chevaliers avaient utilisé le prétexte de la bataille afin d'essayer d'en ressortir une gloire personnelle, ce qui va à l'encontre des deux principes précédemment cités. La guerre juste qui doit être menée par la nouvelle chevalerie est double. Elle est, bien évidemment, une croisade émotionnelle, dont le but est de montrer comment la communauté de chrétiens combattants a su s'unir afin de redonner sa gloire à Dieu. Mais elle permet également d'exorciser le passé et les échecs de la chevalerie à Nicopolis. Alors que cette dernière était marquée par des émotions malhonnêtes et par les vices, la nouvelle chevalerie devra prendre la place qui a été laissée vacante par l'ancienne, en se positionnant comme sa remplaçante plus que comme son héritière. Philippe souligne la nouvelle dimension de cette chevalerie en la comparant, certes de manière indirecte, à l'autre. Il rappelle qu'il s'agit du « nouveau peuple d'Israël et de la nouvelle génération. » L'idée de nouveauté ici agit comme une rupture avec le passé. Philippe Contamine insiste sur l'importance du fait que la guerre est, au Moyen-âge, un « phénomène social, et ne peut être séparée du contexte où elle surgit et où elle agit. Elle ne saurait pas être réduite à un simple accident de l'histoire. Sa présence aussi doit être expliquée. »¹⁹⁰ La cité de Philippe est donc une réaction à la défaite, et réagit comme une conséquence à la tristesse extrême qui a été ressentie par Philippe et par tout le royaume suite à la défaite. La nouvelle chevalerie agit également comme une réflexion sur les raisons de ce massacre, dont elle doit expliquer les origines; elle y est indubitablement liée, et agit comme une sorte de glose du comportement guerrier de la chevalerie de la fin de la période médiévale.

¹⁹⁰ Philippe Contamine, « C'est un très périlleux héritage que guerre, » *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 3 (1984): 15.

Cette considération dogmatique sur l'avenir de la chevalerie, mais également sur toutes les déviances qui se sont déroulées dans le passé, permet de remettre en cause les réflexions traditionnelles de l'époque glorifiant les chevaliers morts, en les portant presque au statut de martyrs. La défaite aux mains des Turcs n'est pas, pour reprendre les mots de Contamine, un « accident de l'histoire, » mais bel et bien la conséquence d'errements qui ont eu tôt fait de condamner une chevalerie déjà agonisante. Puisque Philippe veut la restaurer dans son bon droit, en tant que communauté se retournant de nouveau vers Dieu, et vivant de nouveau dans la vertu, il doit expliquer la raison pour laquelle un tel changement a été nécessaire. C'est pourquoi sa nouvelle chevalerie est la Cité de Dieu; elle est la nouvelle chrétienté au sens large qu'il soutient, et qui doit absolument être « mieulx tailliee d'estre bien regulee que nul autre. »¹⁹¹ Philippe veut en quelque sorte faire « table rase » du passé de sa chevalerie, sans pour autant l'oublier, mais en l'utilisant au contraire comme une sorte de maître-étalon du chemin parcouru dans la mauvaise direction, afin de montrer à quel point le changement qui sera apporté par la nouvelle mouture de la chevalerie est grand. Dans l'optique de l'association qui est faite par Philippe entre chevalerie et Cité de Dieu, il convient de replacer ce changement dans un carcan incorporant une frange beaucoup plus large de la population, où la chevalerie, tout en étant effectivement le bras armé de la nouvelle Israël, ne représenterait en fait qu'une des facettes d'une communauté chrétienne englobant un plus grand nombre de membres.

2.2.2.3 Mode d'emploi émotionnel, confessionnel et moral de la Cité

Au début de la longue description des us et coutumes de la nouvelle chevalerie figurée dans la Cité de Dieu, Philippe indique que cette dernière est mobile; c'est une « cité portative de

¹⁹¹ Mézières, *ELC*, 145.

merveilleuse biauté, de grant vertu et de singuliere puissance. »¹⁹² Elle est représentée comme le summum de la vertu, une alliance entre Dieu et les hommes. Cette union symbolique est renforcée par le fait que dans cette cité, « Jhesu Crist sera le roy. »¹⁹³ Elle ne se contente pas de marquer le respect et l'amour envers Dieu, elle est également placée sous son contrôle direct, qui sera toujours effectué dans la Cité par « un lieutenant de son roy et plusieurs vaillans officiers. »¹⁹⁴ Cette présence forte d'officiers fait penser, bien sûr, que la défense de cette dernière est une des plus importantes prérogatives de la chevalerie. Celle-ci ayant réussi à se soustraire du règne « du lieutenant de Lucifer, c'est assavoir Orgueil, » elle est dorénavant protégée par « Moÿses, chevetaine du peuple d'Israël. »¹⁹⁵ Je pense néanmoins qu'il faut considérer cette présence de soldats, et principalement celle de Moïse, comme faisant partie d'un différent but de la chevalerie, celui d'accueil et de « renforcement » de la Cité, en acceptant le plus grand nombre de membres. Philippe explique que Moïse « selon la sainte Escripture fut le plus debonnaire et le plus humble qui a son temps feüst sur la terre. »¹⁹⁶ Ce dernier, en tant que bras droit de Jésus, représente en quelque sorte l'idée directrice de la cité. La communauté est donc dirigée par un homme dont humilité, sagesse et bonté sont les vertus cardinales. La Cité est mobile, ce qui implique un déplacement de sa doctrine et de ce qu'elle représente. Il faut dès lors se rappeler que le mot « émotion » implique étymologiquement une idée de mouvement. En étant mobile, la cité a pour but de « transporter » non seulement la communauté, mais également son message émotionnel, impliquant de ce fait une extériorisation de celui-ci, et surtout de la base émotionnelle –représentée par Moïse– qui est au cœur de son message. Lisa Perfetti explique que

¹⁹² Mézières, *ELC*, 147.

¹⁹³ Mézières, *ELC*, 147.

¹⁹⁴ Mézières, *ELC*, 147.

¹⁹⁵ Mézières, *ELC*, 148.

¹⁹⁶ Mézières, *ELC*, 148.

« in the Middle-ages, emotions are not inner feelings that serve to constitute a highly individualized self with a unique personality. They are oriented outward and define the individual's relationship to a community. »¹⁹⁷ Moïse apparaît comme la figure émotionnelle qui, de par sa bonté (« il monstra plus grant amour et charité au peuple d'Israël dont il était chevetaine que oncques autre ne fist devant l'advenement de Jhesu Crist, »¹⁹⁸) appelle à ce sentiment d'union de la Cité. Si elle se déplace pour combattre les ennemis, suivant en cela le principe d'une armée de croisade, dont l'objectif était d'attaquer les ennemis au loin pour, comme c'est le cas ici, sauver l'honneur de Dieu, elle est également destinée à être une cité d'ouverture, dont l'appartenance est permise pour les bons chrétiens ayant accepté les préceptes d'amour et de vertu qui la gouvernent.

Chaque membre qui suit à la lettre ces différents préceptes se voit alors avoir la possibilité de « devenir » la cité, une part de cette « generacion moienne » que Philippe a désignée comme étant la chevalerie. Le mot « generacion » en lui même comporte l'acception de création, de mise à jour de quelque chose de nouveau. Plutôt que d'être exclusive, Philippe conçoit au contraire la Cité comme une communauté inclusive d'amour et de bonté, qui aurait pour but de prendre place au cœur de la chrétienté. Si le dessein de Philippe d'englobement général de la population chrétienne au sein de la chevalerie est étroitement lié aux longs développements qu'il a effectués autour de l'histoire humaine et biblique et à son étude comparative entre chevalerie et Augustin, il y a de nombreuses traces de cette union communautaire au cœur même du texte, à travers l'utilisation abondante qui est faite de proverbes.

¹⁹⁷ Lisa Perfetti, ed., *The Representation of Women's Emotions in Medieval and Early Modern Culture* (Gainesville: University Press of Florida, 2005), 9.

¹⁹⁸ Mézières, *ELC*, 148.

2.2.3 Les proverbes en tant qu'applicateurs émotionnels

Les proverbes sont abondamment présents dans *l'Epistre*; leur utilisation pour relier le « commun des mortels » à la démonstration de Philippe permet d'aborder différents côtés de la vie quotidienne, ce qui a pour conséquence le renforcement de cette implication que Philippe recherche. Ils pourraient effectivement être tous rangés dans différentes catégories, selon le problème auquel ils touchent. Il y a des proverbes basés sur le monde domestique, et qui sont utilisés afin de promouvoir une certaine idée de modération, d'humilité et de travail: « qui voit la maison de son voisin ardoir doit veiller et non estre asseurez de la sienne, »¹⁹⁹ « le moien estat est le plus seür, »²⁰⁰ « qui a mestier du feu au foyer le quiert. »²⁰¹ D'autres, basés sur le vocabulaire militaire, prônent quant à eux le respect des règles de la guerre et des supérieurs, et enjoignent également à la préparation, afin de pouvoir faire face à toutes situations en cas de conflits: « en fais d'armes on ne doit point mentir au conseil des grans princes, »²⁰² « il fait bon avoir deux cordes en son arc, »²⁰³ et « la congnoissance de son ennemi et de ses condicions peut estre dicte la moitié de la victoire. »²⁰⁴ Il y a également toute une catégorie d'avertissements contre l'oisiveté, qui sert à prévenir des conséquences mauvaises qu'un tel comportement pourrait avoir, tout en conseillant de ne pas se reposer sur ses acquis: « a qui Dieu veult mal, il lui lieve le sens, »²⁰⁵ « plus clerc que le soleil n'est a midi, »²⁰⁶ « après fortune, bonnache, » « après le beau jour clerc, viennent les tenebres de la nuit, » et « après le vent, des vens indiscrets,

¹⁹⁹ Mézières, *ELC*, 123.

²⁰⁰ Mézières, *ELC*, 143.

²⁰¹ Mézières, *ELC*, 185.

²⁰² Mézières, *ELC*, 138.

²⁰³ Mézières, *ELC*, 183.

²⁰⁴ Mézières, *ELC*, 210.

²⁰⁵ Mézières, *ELC*, 105.

²⁰⁶ Mézières, *ELC*, 174.

et des grans estas et oultrages viennent les tempestes horribles et les perilleux orages. »²⁰⁷ La dernière catégorie de proverbes pourrait elle être considérée comme les conseils de bon sens, qui soulignent le fait que quiconque continue à croire et à être honnête finit toujours par en être récompensé: « les personnes qui sont plongees jusques aux yeuls es parfondes tribulacions prennent aucun confort quand elles ont aucuns compaignons, »²⁰⁸ « sagement se chastie qui par autrui se chastie, »²⁰⁹ et finalement « qui temps a et temps attent, temps lui faut. »²¹⁰

Ces différents proverbes étaient tous très connus lors du Moyen-âge et pouvaient donc être compris par le plus grand nombre.²¹¹ Claude Buridant souligne d'ailleurs cette spécificité, et explique que « la fonction pédagogique et didactique des proverbes –les deux étant inséparables au Moyen-âge- les rend ainsi particulièrement propres à être utilisés dans l'enseignement. »²¹² La façon dont ils sont introduits dans le texte permet de créer un lien émotionnel entre le sujet grave qui est discuté par Philippe et la vie de tous les jours. Tout au long des discussions qui sont faites sur les vices et les vertus de la chevalerie, l'utilisation de ces proverbes permet à Philippe d'« humaniser » son explication, en donnant une dimension proche de l'humain et de la vie de tous les jours à celle-ci. Ce stratagème permet d'impliquer le lectorat dans la discussion des problèmes de la chevalerie, en lui donnant un référent émotionnel et culturel qu'il peut

²⁰⁷ Mézières, *ELC*, 225.

²⁰⁸ Mézières, *ELC*, 105.

²⁰⁹ Mézières, *ELC*, 126

²¹⁰ Mézières, *ELC*, 201.

²¹¹ Voir à ce sujet J.W. Hassel, Jr, *Middle French Proverbs, Sentences, and Proverbial Phrases* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982). Il a compilé dans sa recherche toute une liste de telles locutions médiévales, afin de mettre en relief l'importance de ces dernières dans la littérature de l'époque.

²¹² Claude Burridant, « Les Proverbes et la prédication au Moyen-âge. De l'Utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons, » dans *Richesse du proverbe, volume I: le proverbe au Moyen-âge*, François Suard et Claude Buridant, ed. (Lille: Presses de l'Université de Lille III, 1984), 28.

comprendre, et qu'il peut greffer à sa propre expérience. Par exemple, lorsque Philippe explique « qui voit la maison de son voisin ardoir doit veiller et non estre asseürez de la sienne, » il utilise ce proverbe au sein de sa discussion où il montre que « ladicte desconfiture est commune à tous les rois, princes, et communes de la cretienté. »²¹³

Le proverbe participe alors à la digression qui est faite sur les problèmes émotionnels qui touchent le royaume. Il permet à la population de plus facilement appréhender les maux qui accablent la chevalerie, puisque Philippe les met en mots faciles à comprendre. Mais il permet également d'inscrire le lecteur dans les maux qui ont été commis, en lui montrant, et c'est le deuxième niveau de lecture, que les chevaliers sont des personnes comme les autres, et donc que leurs vices ne sont pas « hors de portée » du commun des mortels. Cette méthode ainsi conçue permet de désacraliser la nature du vice, pour en faire un mal très humain, dont personne n'est à l'abri. De cette façon, tout lecteur, qu'il soit de haute naissance, ou bien qu'il soit plus humble, doit pouvoir se sentir menacé par les vices, et par le sentiment de destruction qui a été décrit par Philippe. Même s'il apparaît dans le livre comme étant le fait d'une seule frange de la population, le vice a non seulement causé du mal à la communauté dans son ensemble, mais il a également ostracisé un groupe sur lequel le reste de la population était censée pouvoir se reposer et compter afin d'être défendue. Anne-Marie Bautier explique que « la projection dans la mémoire du peuple le [le proverbe] fait passer du particulier au collectif, de la littérature au patrimoine culturel général. »²¹⁴ C'est dans cette optique qu'il faut voir l'utilisation des proverbes par Philippe, dans cette volonté de créer un liant entre deux catégories de la population

²¹³ Mézières, *ELC*, 122.

²¹⁴ Anne-Marie Bautier, « Peuples, provinces et villes dans la littérature proverbiale latine du Moyen-âge, » dans *Richesse du proverbe, volume I: le proverbe au Moyen-âge*, François Suard et Claude Buridant, ed. (Lille: Presses de l'Université de Lille III, 1984), 2.

qui sont au prime abord dénuées de tous véritables points communs, si ce n'est celui d'habiter dans le même royaume. Je vois même dans ces proverbes une façon pour Philippe d'utiliser la sagesse populaire proverbiale, qui touche tout le monde grâce à son côté généraliste.

Les proverbes qui sont utilisés tournent effectivement autour d'une thématique émotionnelle, ayant tous pour objectif d'impliquer le lecteur dans les problèmes qui touchent les grands de ce monde auxquels Philippe fait référence, tout en reliant ces problèmes à des préoccupations de tous les jours. Les proverbes en question s'attachent tous à s'adresser aux besoins émotionnels et vertueux du lectorat: nécessité d'être honnête et humble, respect des supérieurs et de Dieu, rejet de la frivolité. Bautier cite Mathieu de Vendôme qui définissait les proverbes comme « une sentence commune à laquelle l'usage (consuetudo) accorde foi, que l'opinion publique adopte, et qui correspond à une vérité confirmée. »²¹⁵ Bernard Guenée souligne l'importance de la création de l'opinion publique à la fin du Moyen-âge, en expliquant le rôle primordial qu'ont la haine et l'amour dans la construction de cette dernière (dans son exemple, haine entre particulièrement les Bourguignons et les Armagnacs, et amour réciproque entre roi et peuple.²¹⁶) En impliquant directement l'opinion publique par le biais des proverbes, Philippe veut inculquer au public une haine des vices qui sont dénoncés, tout en assistant sur la nécessité d'aimer les vertus, afin de ne pas tomber dans les mêmes déboires que les chevaliers. À travers l'utilisation des proverbes, Philippe veut donc pousser la population générale vers une adhésion aux principes de la Cité, en utilisant les allégories proverbiales comme un guide d'entrée dans son allégorie chevaleresque représentée par le nouveau peuple d'Israël. Les

²¹⁵ Anne-Marie Bautier, « Peuples, provinces, » 2.

²¹⁶ Voir Bernard Guenée, *L'Opinion publique à la fin du Moyen Âge d'après la « Chronique de Charles VI » du Religieux de Saint-Denis* (Paris: Perrin, 2000).

membres de la Cité de Dieu doivent donc avoir des qualités qui sont comparables à celles de Moïse, qui est la tête de celle-ci en tant que représentant de Jésus sur terre. En s'associant à lui, ils pourront alors être acceptés dans la nouvelle Jérusalem qui représente la société idéale que Philippe défend.

L'utilisation de ces allégories permet néanmoins d'attirer une catégorie de la population « réelle » dans la chevalerie, pour rendre cette dernière plus humaine, et surtout lui donner une crédibilité: en effet, ce n'est pas une communauté « élitiste » en soi, qui rejetterait ceux qui ne sont pas de leur rang social. Le seul rang qui compte afin de rejoindre cette chevalerie est celui de la croyance en Dieu, et de l'adhésion aux principes de vertu, tout en rejetant ceux du vice et les mauvaises émotions qui en découlent. Philippe reconnaît la nécessité d'avoir une gouvernance au sein de la Cité de Dieu: il met tout en haut de la hiérarchie de grandes figures bibliques, telles Moïse ou « le très preux prince Josué, ministre de Moïses, qui conquist a l'espee toute la Terre de promission. »²¹⁷ Il place ensuite les grands princes chrétiens, comme je l'ai précédemment expliqué, dont le but est d'entourer les classes plus humbles. Si Philippe reconnaît que la majorité des « gens de pié, gens de commune »²¹⁸ ne sont pas naturellement doués à accueillir les quatre vertus cardinales, ils peuvent néanmoins, par le biais d'une bonne gouvernance de la part des princes, trouver la moyen de les acquérir et de pouvoir avoir eux mêmes leur place dans la Cité de Dieu: « il en y a mains proudommes qui sont sages et soubtilz et de vertuz aournez. Et s'aucun veult dire qu'il y a des gens de pié et des communes qui sont bien regulees comme il apert. »²¹⁹ C'est d'ailleurs l'un des objectifs de Philippe, que de montrer que sa chevalerie/ nouveau peuple d'Israël est une communauté ayant pour but d'accepter le plus

²¹⁷ Mézières, *ELC*, 149.

²¹⁸ Mézières, *ELC*, 136.

²¹⁹ Mézières, *ELC*, 137.

grand nombre de membres, afin de faire grandir son pouvoir, et ce quelque soient leurs origines sociales.

2.2.4 La Cité de Dieu en tant que refuge de toute la chrétienté

La volonté d'acceptation et d'acclimatation du plus grand nombre dans la communauté qu'est la chevalerie s'explique également par la nature de celle-ci, que Philippe explique être « la Cité de refuge que Dieux commanda estre faicte en la Terre de promission. »²²⁰ L'idée de refuge implique que la chevalerie est un lieu de protection et de rassemblement, mais également un lieu de guérison et de soins. La mobilité de cette dernière permet de toucher le plus grand nombre possible, et même d'aller vers ceux qui n'auraient pas, au premier abord, décidé d'eux-mêmes de se ranger du côté de la nouvelle chevalerie. La chevalerie en tant que lieu de protection est une référence au Livre de Josué, dans lequel Dieu demande à son peuple la création de telles villes:

Établissez-vous, comme je vous l'ai ordonné par Moïse, des villes de refuge, /
où pourra s'enfuir le meurtrier qui aura tué quelqu'un involontairement, sans intention;
elles vous serviront de refuge contre le vengeur du sang./ Le meurtrier s'enfuira vers l'une
de ces villes, s'arrêtera à l'entrée de la porte de la ville, et exposera son cas aux anciens de
cette ville; ils le recueilleront auprès d'eux dans la ville, et lui donneront une demeure,
afin qu'il habite avec eux./ Si le vengeur du sang le poursuit, ils ne livreront point le
meurtrier entre ses mains; car c'est sans le vouloir qu'il a tué son prochain, et sans avoir
été auparavant son ennemi.²²¹

²²⁰ Mézières, *ELC*, 151.

²²¹ Jos. 20:2-5, Louis Segond.

Philippe construit un intéressant parallélisme entre le texte biblique et *l'Epistre*; alors que dans la Bible, la ville est faite pour protéger « le meurtrier qui aura tué quelqu'un involontairement, » chez Philippe, la cité est faite pour accueillir « tous ceulx du peuple d'Israël, c'est de la crestienté, qui auront fait homicide et les autres pechiez par fragilité humaine. »²²² Néanmoins, la cité de Philippe, contrairement à celle de la Bible, n'a pas comme objectif celui de cacher les pécheurs, mais au contraire celui de les guérir: « tant demoureront en ladicte cité de refuge [...] qu'ilz auront fait digne penitance. »²²³

Philippe donne une grande importance à l'idée de guérison; la chevalerie doit guérir la chrétienté de ses maux, et elle continue cet effort de guérison en étant le refuge des pécheurs, qu'elle se propose de changer. Contrairement à la cité biblique, qui n'est qu'une étape, la cité de Philippe apparaît comme un objectif de vie. Ceux qui y entrent sont des hommes vertueux, qui ont accepté de vivre selon les règles d'amour et de vertu de Dieu, en rentrant comme des pécheurs pour devenir des vrais chrétiens, qui seront alors des membres à part entière de la cité. Philippe explique qu'ils sont libres de rester après leur guérison (« tousjours [...] voudront tant qu'ilz vivront, ») tout en soulignant la grande chance qui leur est donnée, car ce n'est « pas petite grace a grans pecheurs de la crestienté de trouver une se vertueuse cité de reffuge. » Il n'y aurait de toutes façons peu de raison de partir, parce que la Cité est parfaite, tellement que l'on ne peut mettre de mots dessus: « La beauté, la vertu et la force de ceste cité portative en briefve escripture ne se pourroit pas décrire. »²²⁴ La communauté ainsi créée est un objectif, mais

²²² Mézières, *ELC*, 152.

²²³ Mézières, *ELC*, 152.

²²⁴ Mézières, *ELC*, 152.

également une récompense, dont les bienfaits doivent permettre l'unification de la chrétienté, pour l'aider à se guérir et à changer.

2.2.4.1 Une cité d'amour et de solidarité pour renforcer la communauté

Philippe donne effectivement une double explication au but de la Cité: elle « crée » la communauté de vertu et d'amour qu'est la chevalerie en exposant ses bienfaits aux yeux de tous de par sa mobilité. Elle arrive à garder ses membres en créant également un besoin émotionnel. Les pécheurs passent d'un état de détresse émotionnelle et de tristesse à une plénitude qu'ils ne peuvent pas véritablement contester, et qu'ils n'auraient aucun intérêt à quitter. En plus d'être la promesse de vivre pour Dieu et de la servir, la Cité est également la promesse d'une vie pleine d'amour, de faire partie d'une communauté où tous les membres se voient offrir la possibilité d'être unis autour du même facteur rassembleur. Le rôle des émotions est donc extrêmement important dans la Cité, presque aussi important qu'est celui de la religion et de la vertu. William Reddy explique que « if there is any unity of purpose or ethos in social life, [...] then emotions must play a central role to its maintenance. »²²⁵ Ce qui unit la chevalerie, par-delà même la volonté de sauver la chrétienté et de secourir les prisonniers de Nicopolis, c'est avant tout la façon dont ces tâches sont réalisées, à travers une communauté qui s'inspire de l'amour de Dieu, et qui utilise cet amour pour unir ses membres. Si la communauté est ouverte à tous, elle demande néanmoins des efforts afin de pouvoir être pleinement vécue, en ayant une loi, celle de la vertu de chevalerie, et une volonté de convertir à cette loi afin de permettre à ses prérogatives de se réaliser dans les meilleurs temps. Ces deux raisons intimement liées suivent les conditions que Reddy souligne à propos de communautés au sein desquelles les émotions ont un rôle

²²⁵ Reddy, *Navigation of Feeling*, 55.

particulièrement important. Il explique effectivement que « communities construe emotions as an important domain of effort » et qu'elles « provide individuals with prescription and counsel concerning both the best strategies for pursuing emotional learning and the proper end point or ideal of emotional equilibrium. »²²⁶ La chevalerie constitue cette nouvelle communauté de l'intérieur et de l'extérieur, en promettant réconciliation et unification en Dieu, permettant ainsi la mise en place de cette nouvelle communauté indiscutable, ayant placé tous ses espoirs dans l'amour de Dieu, et dans le respect de ses préceptes.

Dans la volonté d'attraction prônée par Philippe, la chevalerie, qui était l'argument initial pour créer la Cité, est rejointe par de nombreuses autres catégories de la population, qui sont également les bienvenues dans cette communauté. Philippe en général en développe un autre pan en démontrant qu'elle ne se contente pas d'être une allégorie purement religieuse, mais qu'elle est également dans son esprit construite sur des bases physiques solides, qu'il pense être garantes de son succès. Il explique effectivement que la Cité sera « ediffiee de vives pierres precieuses et quarrees. »²²⁷ Je vois dans ceci l'explication de la double nature de la Cité. La préciosité du matériau qui est utilisée ainsi que sa solidité sont garantes de la qualité de l'agencement de cette dernière, qui, construite sur de bonnes bases, pourra dès lors être durable. Les portes de celle-ci, en effet, « seront de pierres precieuses et seront III ou non des III vertus cardinales et des III vertus du monde. » La deuxième signification possible serait basée sur une dimension religieuse. On pourrait figurer ces pierres comme les hommes et les femmes qui participent à la vie de la Cité en la construisant eux-mêmes, c'est-à-dire en étant eux-mêmes le matériau; cela est une référence à la Bible et aux premiers chrétiens, quand Jésus dit « Et moi

²²⁶ Reddy, *Navigation of Feeling*, 55.

²²⁷ Mézières, *ELC*, 152.

je dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon église. »²²⁸ La Cité est double, solide sur ses bases physiques et morales, mais également sur ses bases humaines. En rappelant que les entrées de la Cité sont toutes placées sous le signe d'une vertu (« Bonne aventure, » « Seür repoz, » « Souffisance, » and « Plaisance, »²²⁹) Philippe souligne la différence qui existe entre l'extérieur de la Cité physique et humaine et l'intérieur, marqué par l'entrée –au sens littéral comme au sens figuré- dans un lieu où les quatre vertus sont exposées comme le seuil qui doit être franchi afin de se retrouver dans le cocon de la Cité. Il y a alors un phénomène de pénétration; les nouveaux membres qui y entrent dans doivent symboliquement pénétrer par l'une des portes, pour aller dans la Cité, qui est une matrice (Philippe indique également que « les fors murs et la gracieuse closture de nostredicte cité seront intitulé de madame Constance et de Séüirté desirée »²³⁰) créant de nouveaux membres de la communauté. Ces derniers sont alors symboliquement mis au monde dans la Cité, mais également par la Cité. La présence de femmes dans une Cité dont le but premier est de sauver la chrétienté pourrait paraître étonnant. Néanmoins, au vu de l'idée de communautarisme qui est défendue par Philippe, il faut voir l'intégration des femmes –même si celles dont il est question dans *l'Epistre* apparaissent comme des allégories- comme une des étapes de l'acceptation universelle de la chrétienté qui est prônée par Philippe.

2.2.4.2 L'importance des femmes, piliers de la communauté

Les femmes sont, chez Philippe, un maillon essentiel à la réussite de son projet. Il voyait l'union entre homme et femmes comme un gage d'unification émotionnelle, comme il l'avait défendu

²²⁸ Mat. 16:18.

²²⁹ Mézières, *ELC*, 152.

²³⁰ Mézières, *ELC*, 152.

dans son *Epistre au Roi Richart*. Il ne faut pas oublier également que Philippe était un fervent défenseur de la sainteté du mariage, comme le prouve son *Livre de la vertu du sacrement de mariage*,²³¹ dans lequel il défend les dimensions de pureté et de spiritualité de cette union primordiale dans l'évolution chrétienne du couple. Les figures féminines qui sont présentes dans la Cité ne se contentent pas d'avoir des noms se rapportant à leurs grandes qualités; elles sont également des femmes qui ont des physiques avantageux: « Charité la roine »²³² qui est assise à côté de la Sainte Vierge est décrite comme étant « une autre roine de beauté toute resplandissant. »²³³ En plus de représenter des vertus importantes de la chrétienté absolue, elles sont également de femmes belles et attirantes. A travers ces descriptions, Philippe souligne que ce qu'elles représentent est aussi important que leur enveloppe corporelle. Comme les femmes sont belles et bonnes, les hommes qui viendraient dans cette communauté auraient envie de pouvoir être associés amoureusement à ces dernières, et les femmes pourraient vouloir les émuler. Rosenwein rappelle que « even the citizens of the City of God were mired in earthly feelings. Yet this was not all bad. As we have seen, such feelings were the hooks to which holy men tied their salvific ropes to haul up fallen men. »²³⁴ Chez Philippe, il faut considérer ces rappels de la vie « humaine » comme un artifice utilisé afin de montrer que la vie dans la Cité, si elle doit se faire en suivant des règles, n'est toutefois pas un calvaire dans lequel toute notion de plaisir est absente. Philippe indique à propos des femmes de la Cité qu'elles sont là pour « démonstrer le fondement catholique et la dignité de nostre noble chevalerie. »²³⁵ Femmes et

²³¹ Pour une édition critique et commentée, voir Joan Williamson, ed., *Le Livre de la vertu du sacrement de mariage* (Washington: Catholic University of America Press, 1992).

²³² Mézières, *ELC*, 154.

²³³ Mézières, *ELC*, 153.

²³⁴ Rosenwein, *Emotional Communities*, 98.

²³⁵ Mézières, *ELC*, 155.

chevalerie sont intimement liées, dans une relation dont la description a une connotation proche du jeu amoureux. Ces dernières sont des entités nourricières, abreuvant les chevaliers (« abuvré des galices des dames, ») mais également « choisissant » tels des élus les plus méritants « qui desdictes dames par grace seront dignes de recevoir leur benediccion. »²³⁶

Une fois de plus, le rôle des dames est mis en avant sous la forme d'une action allégorique teintée de réalité (Philippe indique à propos du calice que la boisson qui y est contenue est « en esperit des articles de la foy et des autres commandements qui sont nécessaires pour le salut de l'âme. ») Elles « apportent » l'amour dans la communauté, un amour peut-être plus concret que l'amour de Dieu qui peut sembler intimidant et plus difficile à atteindre (et ce même si Philippe insiste sur le fait que ce dernier est le plus fort). Guenée explique « voici d'abord les deux sentiments sur lesquels reposent la tranquillité de la société politique et la solidité de l'Etat: l'amour et la joie. »²³⁷ Les femmes sont en effet associées avec des biens matériels qui viennent agrémenter les biens moraux qu'elles représentent. Charité « en la main senestre tendra une grant bourse ouverte toute plaie de flourins, de riches joyaulx et de pierres precieuses; » de leur côté, « Paix, Misericorde, Vérité et Justice » portent quant à elles « un bel galice rempliz de piments précieux. »²³⁸ Philippe a précédemment expliqué que la possession individuelle était proscrite de la Cité. Cependant, l'apparition de ces richesses doit être considérée comme une nouvelle illustration de la richesse des vertus apportées, en faisant une emphase sur la richesse de la Cité. Philippe est bien conscient que, devant l'ampleur de la tâche à laquelle il souhaite que sa chevalerie s'attèle, une simple organisation basée sur vertus et émotions n'est pas possible, c'est pourquoi il explique également l'importance de l'organisation

²³⁶ Mézières, *ELC*, 159.

²³⁷ Guenée, *L'Opinion publique*, 19.

²³⁸ Mézières, *ELC*, 154.

matérielle de la Cité. Même si elle est basée sur l'amour de Dieu, et sur la création d'un sentiment d'amour charnel entre les vertus à embrasser et ses membres, la Cité a néanmoins également des besoins beaucoup plus matériels; Philippe explique que « la dicte cité a bien mestier d'estre garnie de loing de grant planté de vivre. »²³⁹

Afin d'être une société qui serait sur le long terme combative et puissante, il faut effectivement qu'elle puisse se sustenter; tous participent, à leur façon (par le combat pour les chevaliers et les « gens de pié » qui les accompagnent, par le soutien et la prière restauratrice pour les dames) à l'effort de guerre pour Dieu; ils méritent alors d'avoir un réconfort matériel qui leur permette de se nourrir et de mener à bien cette tâche (« il est doucement a croire que en sadicte cité nouvelle il ne laissera pas mourir de fain sa noble chevalerie. »²⁴⁰) Le thème de la nourriture est également traité, de même que celui de l'amour chez les femmes, sous la double dimension allégorique et matérielle; Philippe explique que les vivres qui sont entreposées dans la Cité serviront « et pour le corps et pour l'ame. » De même que Dieu est la « viande de l'âme, »²⁴¹ les chevaliers ont besoin d'une nourriture physique afin d'alimenter leurs corps. Philippe souligne l'importance combinée des deux nourritures. L'âme a besoin du corps pour soutenir son action, et le corps ne peut être actif sans être gouverné par l'âme (« comme vrais catholiques pour estre repeü du grant disner de l'ame laquelle, s'elle n'estoit soustenue, le corps fauldroit en la voie. »²⁴²)

²³⁹ Mézières, *ELC*, 157.

²⁴⁰ Mézières, *ELC*, 157

²⁴¹ Mézières, *ELC*, 157.

²⁴² Mézières, *ELC*, 157-58.

2.2.4.3 La cité en tant que microcosme du changement de vie

La Cité est un lieu de piété et de vertu. Dans un temps troublé comme l'était cette fin de quatorzième siècle, le cocon émotionnel créé par Philippe permettait le réconfort du corps et de l'âme, ainsi que l'unification d'une frange de la population autour d'un même objectif. En un sens, la volonté de Philippe de venger la chrétienté apparaît comme une étape dans le grand dessein du changement général qu'il prône. La chevalerie doit être pure afin d'accomplir ces actions, mais elle accomplit également ces actions parce qu'elle est pure. Philippe exhorte la chevalerie à écouter leurs émotions et accepter de se laisser transpercer par elles:

Se lors ils ne seront ferus jusques au cuer et es entrailles de la lance de la roine
Compassion et s'ils ne sentiront en l'ame enortez et confortez d'offrir leurs corps a mort
pour vengier la honte du doulz Aingnelet occis, bien se devront reputer lasches, durs,
envieux et chetifs, laquelle chose ja ne leur avendra s'ils auront esté par le galice de
sainte Foy ardanment abuvez et des autres galicez tant de fois reppetez.²⁴³

Tous les bienfaits offerts doivent trouver écho dans la moralité des chevaliers. Philippe souligne ici la sécheresse de cœur de ceux qui ne seraient pas touchés par « la lance de la roine Compassion. » Cette dernière doit avoir un effet sur les émotions des chevaliers, sans quoi ils ne seraient pas dignes d'être des membres ni de la chevalerie, ni de la Cité, mais au contraire des « lasches, durs, envieux et chetifs. » Philippe souligne également le fait que l'amour et la vertu qui les ont abreuvés, le « galice de sainte Foy ardanment abuvez et des autres galicez tant de fois reppetez » et qui doit faire monter en eux la présence de la compassion, est également présent de façon physique (« ferus jusques au cuer et es entrailles, » « en l'ame enortez, »

²⁴³ Mézières, *ELC*, 160.

« confortez d’offrir leurs corps. ») La dichotomie entre la Cité de Dieu et celle des païens de Saint Augustin est, chez Philippe, repensée autour d’une dichotomie entre la cité des émotions pures et des vertus et cité des vices et des mauvais sentiments. L’union qui se fait entre les membres de la Cité et avec Dieu doit donc être viscéralement ressenti afin de pouvoir créer un terreau fertile à la résolution de ce que Philippe a prêché depuis le début, à savoir la vengeance de Dieu et la sauvegarde de la foi.

Philippe Curbelié indique à propos d’Augustin dans la *Cité de Dieu* que « l’expérience d’union à Dieu, qu’il a eue la chance d’éprouver personnellement, [...] peut être vécue par toute personne qui accepte de reconnaître que la religion chrétienne comble l’aspiration universelle au bonheur. »²⁴⁴ La cité de Philippe est développée selon ces principes, tout en les complétant des propres idées apportées par le vieux solitaire. Elle n’est pas uniquement basée sur l’amour de Dieu, mais également sur l’acceptation d’un certain nombre de règles communautaires qui sont obligatoires à suivre afin de pouvoir atteindre l’idéal qu’il défend. Si Philippe explique finalement que le but final des « vaillans combatans et esleus de Dieu » est celui de vivre en « une sainte congregacion et vivre saintement en commun a la lettre regulee et sans pechié mortel comme faire se pourra par grace de Dieu singuliere, »²⁴⁵ il me semble que l’accent est mis autant sur l’importance de l’unification émotionnelle autour des deux grandes actions qui ont été mises en avant –la sauvegarde/ vengeance de la foi et la récupération des prisonniers chrétiens– que sur l’amour de Dieu. En un sens, cet amour de Dieu rentre dans l’objectif émotionnel de Philippe, en tant qu’agent unificateur de tous les membres de la Cité autour de la figure tutélaire du Seigneur. Il faudrait alors voir dans la cité de Philippe une figure émotionnelle humaine, qui

²⁴⁴ Philippe Curbelié, *La Justice dans la Cité de Dieu* (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2004), 488.

²⁴⁵ Mézières, *ELC*, 185

se place dans les mains de Dieu, comme une représentation humaine de ce que l'amour divin doit créer de mieux, et la façon dont tous les bons chrétiens doivent, pour servir celui-ci, s'unir afin de se constituer dans une communauté forte.

L'union chrétienne des émotions que propose Philippe, qui doit unir toute la chrétienté tout en étant particulièrement dirigée par une roi de France bienveillant, car protégé par Dieu, a, tout du moins en théorie, pour être une grande réussite. Cependant, l'on voit poindre assez tôt dans l'œuvre l'ombre d'un doute que Philippe laisse planer, qui amène le lecteur à s'interroger sur la véritable nature de la communauté qui vient d'être décrite, et surtout sur la façon dont Philippe reconnaît peut-être l'infaisabilité de cette dernière.

2.3 DOUTES ET REMISES EN QUESTION: LA FORCE EMOTIONNELLE DU REVENANT

Après la très longue démonstration, riche d'allégories et de références religieuses, Philippe effectue un « retour » à la réalité de sa vie en effectuant une remise en question de la faisabilité de son entreprise. Philippe reconnaît très tôt la difficulté de son idée sur la chevalerie; il met en avant « un doute que aucuns pourroient faire de povoir assambler si noble chevalerie en la crestienté et la responce. »²⁴⁶ Il explique alors que ces doutes devraient être dissipés, car les plus nobles chevaliers, à partir du moment où ils marchent avec Dieu, sont capables de tout accomplir (« Toutes choses sont possibles au bien creant et a cellui qui mieulx amera Dieu. »²⁴⁷) C'est dans

²⁴⁶ Mézières, *ELC*, 193.

²⁴⁷ Mézières, *ELC*, 194.

cette association que le doute de Philippe se laisse percevoir. En effet, on sent poindre dans cette déclaration une sorte d'illusion quant à ses propres idées, qui même si elles étaient pures, étaient confrontées à la réalité du terrain. Michael Hanly souligne:

Philippe composed a 3rd edition of his rule [...] in the same year the Western army left for Nicopolis. He indicates that he had no illusions about how his army was about to proceed: the French, English and German knights were too much in love with one of the most beautiful women in the world, Dame Vaine Gloire²⁴⁸

L'Epistre semble avoir été écrite dès lors dans un sentiment de dépit et de tristesse de la part de Philippe. Les vices de la chevalerie ont mis à mal les idées du vieux solitaire, qui se trouve être confronté à la dure réalité de la chevalerie française, perdue dans ses vices.

2.3.1 La chevalerie française, trop corrompue pour être sauvée?

Les chevaliers purs qui sont une définition de l'idéal défendu par Philippe ne sont plus véritablement à l'ordre du jour, perdus qu'ils sont dans le rêve d'une chevalerie idéale et parfaite dont la réalité est remise en question par la défaite même. Dans la pensée de Philippe, les chevaliers ont été coupables de nombreux égarements par le passé, ce qui a eu pour conséquence de causer la défaite de Nicopolis. Néanmoins, Philippe veut continuer à croire en la possibilité d'un changement, sur lequel il appuie l'idée de sa chevalerie. Ce qu'il propose dans son épître est juste, et pourrait effectivement relever la chevalerie qui, après avoir été la fierté des royaumes chrétiens, se trouve maintenant à terre.

²⁴⁸ Michael Hanly, « Philippe de Mézières and the Peace Movement, » dans *Philippe de Mézières and his Age, Piety and Politics in the Fourteenth Century*, 78.

Le Schisme, ainsi que le comportement des guerriers, sont autant de signes et de raisons qui ont permis la tenue de ce massacre. Les Turcs en ont profité pour reprendre toutes les possessions chrétiennes de Terre Sainte et d'Orient: « Or puet l'en bien veoir par ce que dit est la grant puissance des Turs par la negligence et defaulte des princes crestiens. »²⁴⁹ La chevalerie chrétienne, en laquelle Philippe avait mis beaucoup d'espoir, s'est faite humilier par les Turcs à cause de son attitude. Michel Pintoin souligne dans la *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, qui détaille de façon très poussée le règne de Charles VI, la façon dont les Turcs, même s'ils sont des infidèles, donc des ennemis de la foi, ont eu un comportement plus digne que celui des forces chrétiennes. Ces dernières, lors du premier assaut contre Nicopolis, massacrèrent leurs prisonniers turcs, au mépris de tout respect des règles de la guerre: « Oubliant les devoirs de la foi jurée [...] ils égorgèrent sans pitié (« Ô Dieu, juge équitable des vengeance et des actions des hommes !) tous les prisonniers qui s'étaient livrés à leur merci. »²⁵⁰ Ces actions ne sont définitivement pas dignes de la chevalerie que Philippe défend. Elizabeth Gaucher rebondit sur ce comportement des chrétiens en expliquant, à propos de la *Chronique*, que « bien vite, on s'aperçoit que l'ambiguïté fragilise les frontières qui séparent les deux mondes antinomiques. Français et Turcs partagent les mêmes vices, cruautés, et impuretés. »²⁵¹ Les chrétiens qui ont participé à Nicopolis étaient donc « pourris » de l'intérieur, et ne pouvaient en aucun cas atteindre leur objectif, à cause de leurs trop nombreuses défaillances; ils n'étaient, alors, pas meilleurs que l'ennemi infidèle qu'ils étaient censés combattre. Philippe indique qu'il y aura

²⁴⁹ Mézières, *ELC*, 217.

²⁵⁰ *Chronique du Religieux de Saint Denis, Vol. II*, ed. M.L Belaguet (Dijon: Editions du comité de travaux historiques et scientifiques, 1994), 501. Cette œuvre sera désignée par le sigle *CRSD* par la suite.

²⁵¹ Elizabeth Gaucher, « Deux regards sur une défaite: Nicopolis (d'après la *Chronique du religieux de Saint-Denis* et le *Livre des faits de Boucicaut*), » *Cahiers de recherches médiévales* 1 (1996): 102.

besoin d'une « nouvelle génération » de chevaliers afin de nettoyer les erreurs, en faisant ainsi table rase du passé, afin de pouvoir repartir sur des bases saines. Néanmoins, toute la démonstration qui a été faite laisse à se demander si Philippe ne voyait pas dans cette défaite une part de responsabilité.

Philippe avait en effet énormément fait pour que la croisade de Nicopolis ait lieu; il est donc tout à fait normal qu'il se soit très intimement et émotionnellement investi dans cette entreprise. Cet accablement émotionnel et cette « verge divine » dont il parle dès le début de son œuvre, doivent donc être perçus dans leur acception première, qu'il a développée tout au long de *l'Epistre*: une punition directement venue de Dieu. Ce sont les sentiments de Philippe en tant qu'homme, qui ont inspiré cette défaite, qui sont remis en question, ce qui explique la tristesse qu'il ressent. Lori Walters explique le fait que Philippe avait échoué dans sa tentative de réconciliation des papautés divisées et dans celle de l'unification des princes chrétiens;²⁵² je vois *l'Epistre* comme une mise en avant des échecs de l'homme-Philippe et de ses remords. Ceux-ci se retrouvent entremêlés avec la tristesse inhérente de cet homme preux, et mis en dialogue par l'apparition de Jean de Blaisy.

2.3.2 L'apparition, ou la voix de la vérité

Le fantôme de Jean de Blaisy s'inscrit dans la très riche rhétorique médiévale des apparitions. Les moments de l'apparition du fantôme, et ceux les précédant immédiatement, sont tous emplis d'un fort vocabulaire émotionnel se rapportant immédiatement à Philippe, dans lequel il met en relief ses états d'âme. Il effectue une sorte d'introspection intime avec Dieu, auquel il indique la

²⁵² Walters, « Contemplative Solitude, » 128.

teneur de sa souffrance: « Vous savez assez et par experience lacrimable que la personne qui est ferue d'une extreme douleur jusques au cuer ne puet non penser et jour et nuit a la matere dont la douleur est engendree. »²⁵³ La douleur que Philippe ressent est tellement forte qu'elle en devient son seul et unique sujet de préoccupation (« ne puet non penser et jour et nuit a la matere dont la douleur est engendree. ») On assiste à la description de la façon dont cette douleur se somatise chez lui, lui faisant perdre l'appétit (« empesche et corrompt la digestion et fait aucune fois perdre l'appétit ») et dérangeant son sommeil (« elle empesche de dormir et aucunefois fait dormir. »²⁵⁴) Cette douleur, il l'exprime directement à Dieu, en l'extériorisant (« et non pas sans larmes ») et finit par avouer que ce qui cause tout ce déferlement émotionnel est qu'« il ne veoit aucun commencement de remede souffisant pour contrestre aus ennemis de la foy ne de notable amendement des vies et des meurs des gouverneurs du peuple crestien. »²⁵⁵ Philippe a non seulement échoué dans sa tentative de sauver la foi, mais il est également complètement dubitatif quant à la qualité de son ouvrage: « cestui vieil solitaire a grant doubance devant Dieu des proposicions et conclusions lacrimables et joieuses qu'il a escript en ceste rude epistre. » Philippe-homme d'état remet en question les actions de Philippe-écrivain. On assiste à une réflexion émotionnelle sur ses capacités en tant qu'auteur à retranscrire ce qu'il pensait être juste en tant qu'homme politique. Il qualifie son épître de « rude, » ce qu'il faut voir sous les deux acceptions du terme, à savoir celui de l'offense, car il espère que son œuvre n'aura offensé ni les dédicataires, ni Dieu lui même (« qu'elles ne soient desplaisantes a Dieu et a ceuls auxquels elles adrecent, ») mais également sous l'acception d'inculte, ignorant, grossier (« retranchant materes

²⁵³ Mézières, *ELC*, 221.

²⁵⁴ Mézières, *ELC*, 221.

²⁵⁵ Mézières, *ELC*, 221.

et exemples sans nombre pour cause de brièveté de l'épître. »²⁵⁶) Il développe sa tristesse de façon beaucoup plus intimiste qu'il ne l'avait fait précédemment, en opérant une transition entre le registre public et le registre privé de ses émotions, ces dernières étant mises sur l'avant de la scène. Philippe n'est plus triste seulement parce que Dieu et la chrétienté ont été bafoués, mais parce qu'il se sent directement responsable de cette défaite, de par son zèle à mettre en place la croisade de Nicopolis.²⁵⁷

Dès lors, l'attitude de Philippe au moment de l'apparition de son ami Jean de Blaisy se coule dans cette atmosphère de contrition. Il s'était coupé du monde en se retirant dans l'abbaye des Célestins. Il indique que quand Jean lui est apparu, il se trouvait « en la vieille chapelle de l'enfermerie des Célestins de Paris; » le double sens du mot « enfermerie » permet de renforcer cet esprit de remise en question. Il peut signifier soit « lieu où l'on soigne les malades » ou bien « prison, cachot. »²⁵⁸ Philippe veut être guéri des maux émotionnels qui l'affligent, et de la terrible souffrance qui le ronge, lui qui est plein de remords par rapport aux événements. Ce lieu est également un espace de réclusion volontaire, dans lequel il se retire afin de servir la sentence qu'il s'est lui-même infligée, qui est de vivre sa tristesse et ses émotions directement liées à la débâcle de Nicopolis, dont il se sent coupable. C'est dans ce climat à fleur de peau et hautement émotionnel que le fantôme apparaît. Il est important de faire une différenciation entre l'apparition qui arrive à Philippe dans son cachot des Célestins et les songes qu'il a pu avoir et

²⁵⁶ Mézières, *ELC*, 221.

²⁵⁷ Atiya énumère la grande « tournée » qu'a effectuée Philippe dans toute l'Europe chrétienne afin de pouvoir lever non seulement des fonds, mais également des hommes, dans le but de les faire participer à ce qu'il considérait alors comme étant l'objectif vers lequel toute la chrétienté devait se tourner. Voir Atiya, *The Crusade of Nicopolis*, 19-32.

²⁵⁸ <http://www.atilf.fr/dmf>, accédé le 10 octobre 2012.

qu'il relate dans le *Songe du vieil pèlerin*.²⁵⁹ Christiane Marchello-Nizia indique que « la fiction-cadre du songe implique nécessairement l'existence de deux-lieux: le lieu enchâssant où s'endort le rêveur, le lieu enchâssé dans lequel se déploie la vision. »²⁶⁰ Dans *l'Épître*, néanmoins, le « vieil solitaire » n'est pas du tout endormi; au contraire, c'est alors qu'il priait –une attitude qui demande toute la présence d'esprit et l'attention de celui qui l'exécute- qu'apparaît alors le fantôme: « il prioit a Dieu [...] lors soudainement lui fu advis qu'il veoît devant lui un grant homme. »²⁶¹ Les apparitions n'étaient pas considérées comme bénéfiques, car elles étaient associées avec des connotations diaboliques, voire démoniaques. Jean-Claude Schmitt explique en effet que « l'absence presque complète de revenants dans la Bible a dû aussi favoriser la volonté de rejet des revenants par la culture chrétienne. »²⁶² Tout événement « extraordinaire » qui ne pouvait pas être directement ou indirectement relié aux Saintes Ecritures pouvait alors paraître comme étant suspect, voire potentiellement dangereux. Schmitt explique que « si Augustin nie que les vivants et les morts puissent avoir le moindre échange direct, c'est qu'il veut bannir toute forme de culte matériel des morts. »²⁶³ Ayant basé tout l'arrière-plan théologique de son *Épître* sur Augustin, Philippe ne pouvait pas trahir la pensée de ce dernier au moment de la conclusion de son œuvre. C'est pourquoi Jean de Blaisy est le revenant qui apparaît. Celui-ci était un ami très proche de Philippe (« Entre tous les chevaliers du monde mon

²⁵⁹ Voir Philippe de Mézières, ed. Joël Blanchard, *Le Songe du vieux pèlerin* (Paris: Pocket, 2008).

²⁶⁰ Christiane Marchello-Nizia, « Entre l'histoire et la politique: le songe politique, » *Revue des Sciences Humaines* 181 (1983): 42.

²⁶¹ Mézières, *ELC*, 222.

²⁶² Jean Claude Schmitt, *Les Revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale* (Paris: Gallimard, 1994), 28.

²⁶³ Schmitt, *Les Revenants*, 37.

tres loyal ami. »²⁶⁴) Je vois dans ce choix délibéré une façon pour Philippe d'appuyer la véracité de ses dires; puisque le fantôme est un homme qu'il connaît, et qu'il aimait, il n'y a pas de possibilité de tomber dans quelque idolâtrie que cela soit. De même que Schmitt indique que dans le rêve, il fallait pouvoir démêler le vrai du faux,²⁶⁵ Philippe veut prouver ici que l'apparition de Jean n'est pas mauvaise, mais qu'au contraire elle est porteuse de sens et de revendication.

2.3.3 Jean, porte parole de la détresse de Philippe

L'apparition de Jean est très physique, car il est décrit avec beaucoup de détails: il est « un grant homme, la face pale, admortie et toute desfiguree, et qui avoit les piez nus et la teste decouverte, un bourdon en sa main destre auquel il s'apuoit. »²⁶⁶ Le fantôme ne vient pas dans un but malfaisant; sa description permet de montrer des signes de contrition (il est « piez nus et la tete decouverte, ») mais également l'apanage du pèlerinage, car il porte « un bourdon en sa main destre. » C'est lors de cet acte d'adoration qu'il a perdu la vie; il porte d'ailleurs les stigmates de cette mort pieuse: « face pale, admortie et tout desfiguree. » Philippe arrive, en assimilant le fantôme à la personnalité de Jean avant sa mort, à faire de l'apparition un exemple de courage et de ténacité. Le fantôme semble effectivement avoir trouvé la mort alors qu'il effectuait ce voyage de foi, acte chrétien ultime. Sa mort violente se confirme par la suite, car il est indiqué que « ou costé senestre avoit une grant plaie, de laquelle le sang couloit a grans ruissaaux jusques

²⁶⁴ Mézières, *ELC*, 223.

²⁶⁵ Schmitt, *Les Revenants*, 60

²⁶⁶ Mézières, *ELC*, 224.

a ses piez, et de la grant douleur de sa plaie il avoit sa teste enclinee sur sa main senestre. »²⁶⁷

Même dans sa forme de fantôme, Jean continue à souffrir. La nature de sa blessure, la « grant plaie » fait penser au type de blessure que le Christ avait également à son côté, et qu’il a souffert lors de sa crucifixion: « un des soldats lui perça le côté avec une lance, et aussitôt il sortit du sang et de l’eau. »²⁶⁸ Comme le Christ, Jean a souffert pour une cause forte, et sa disparition fut le point culminant de ce combat. Il n’a pas trouvé de rémission à ses souffrances dans la mort, car il est encore décrit avec beaucoup de vocabulaire qui rapproche son état de celui d’une douleur ultime.

Un autre élément important de cette apparition est la façon dont elle est vêtue. Schmitt explique que « comme toutes les étapes de la vie [...] le mort a ses marques vestimentaires. Celles-ci concernent le défunt aussi bien que ses proches survivants. »²⁶⁹ Dans le cas de Jean, il est décrit comme étant couvert « d’un vil et viel habit des Turs, blanc et tout dessiré, et seint d’une corde. »²⁷⁰ Le fait que son vêtement soit « des Turs » renforce le fait que cet homme est mort au combat lors du pèlerinage « guerrier » qu’il a mené. Cet habit est lui-même porteur de contraste. En effet, même si c’est celui des Turcs, qui est « vil » et « déssiré, » ce qui montre leur violence et leur haine, il est néanmoins « blanc, » ce qui est un signe de la pureté de celui qui le porte. De plus, il est ceint d’une corde, ce qui me semble être une référence à l’ordre monastique des Franciscains. Ceux-ci avaient été particulièrement remarqués par Saint Louis par leur présence aux avant-postes lors de ses croisades.²⁷¹ En associant Jean de Blaisy aux Cordeliers, sa

²⁶⁷ Mézières, *ELC*, 224

²⁶⁸ Jean 19:34, Louis Segond.

²⁶⁹ Schmitt, *Les Revenants*, 230.

²⁷⁰ Mézières, *ELC*, 223.

²⁷¹ Pour plus d’information sur les ordres mineurs au Moyen-âge, voir Michael Robson, *The Franciscans in the Middle Ages* (Rochester: Boydell Press, 2006).

piété et son ardeur au combat sont soulignées, ce qui permet de repousser une fois de plus l'hypothèse d'un revenant malfaisant, en mettant en avant ce qui ne peut être que le côté bienfaisant de son apparition.

Schmitt insiste sur le fait que « les morts n'ont pas d'autre existence que celle que les vivants imaginent pour eux. »²⁷² Etant donné que Philippe est celui qui voit cette apparition, elle est donc directement liée à sa volonté d'en faire un porte-parole des angoisses du vieux pèlerin, en mettant dans la bouche de Jean non seulement les raisons pour lesquelles la chevalerie a été défaite à Nicopolis, mais également son propre sentiment de culpabilité. Afin d'arriver à ce but, Philippe commence par montrer l'émotion intense que cette vision lui apporte. Une fois qu'il a reconnu Jean (après que celui-ci s'est présenté à lui: « je suis, dit il, l'infortuné Jean de Blaisy, »²⁷³) Philippe est marqué par de très fortes émotions, renforcée par l'utilisation du vocabulaire du désespoir (« Helaz, helaz ») et de la tristesse (« navré d'une nouvelle plaie. »²⁷⁴) Par le biais de toute une succession de questions rhétoriques, Philippe souligne la grandeur de Jean, et l'attachement que le mort avait pour Philippe. Jean était effectivement très proche de ce dernier, dans une relation presque charnelle puisque Philippe voyait en Jean un père: « es tu [...] mon très loyal ami, mon seigneur, mon père et ma joye spirituelle [...] et la moitié de mon âme en l'amour du doux Jhesu ? » Il souligne ensuite tous les grands services de Jean, qui a toujours été disponible pour aider Dieu (« Es tu le chevetaine eslu de Dieu ») et la royauté (« pour garder Paris de ses grands tourbeillons ? ») Philippe reconnaît donc une part de responsabilité dans la perte de cet homme, qui est une tragédie non seulement pour lui-même, car il y a perdu un ami très cher, mais également pour le royaume tout entier, ainsi que pour la chrétienté.

²⁷² Schmitt, *Les Revenants*, 13.

²⁷³ Mézières, *ELC*, 223.

²⁷⁴ Mézières, *ELC*, 223.

Une fois que Jean est introduit, il devient une part importante de l'écriture dénonciatrice de Nicopolis. Contrairement à Philippe, ses exemples sont empreints de plus de force, car il a non seulement vécu l'événement, en étant présent, mais il y a également perdu la vie. Philippe a écrit *l'Epistre* très rapidement après que les nouvelles de la défaite sont arrivées à Paris; on pourrait dire que Jean était à peine mort qu'il apparaissait déjà dans *l'Epistre*. Schmitt souligne l'importance d'une telle proximité en avançant que « en règle générale, un mort est censé apparaître peu de temps après son décès. Il est, pourrait-on dire, 'tout chaud' dans la mémoire de ceux qui l'ont connu. »²⁷⁵ Cette proximité entre mort et réapparition a également pour but de renforcer le sentiment de douleur qui a été exprimé par Philippe. En effet, à peine aurait-il pu commencer à faire son deuil que l'apparition de Jean en tant que revenant, portant encore les stigmates du combat, lui rappelle à quel point cette bataille a été terrible pour tout le royaume, et pour lui en particulier. La douleur de Philippe est celle d'un homme souffrant de la perte d'un ami, et non pas seulement celle du vieux solitaire qui se morfond sur l'état lamentable de la chrétienté et du royaume. Grâce à cette relation très forte entre les deux hommes, la dénonciation de la chevalerie, par la bouche de Jean, permet à Philippe de renforcer encore son argument, car elle est marquée par le sceau de la réalité, à cause de la souffrance très visuelle que représente le corps mortifié de Jean.

2.3.4 Apparitions et allégories: la force de la condamnation

Le fantôme indique que sa présence s'explique par la volonté qu'il a de donner les raisons de la défaite: « je te dois reveler la substance de l'occasion de ma playe et de ma grieve maladie et

²⁷⁵ Schmitt, *Les Revenants*, 198.

l'entencion de la messagerie, voire par le moien d'une briefve parabole que tu entendras assez pou tes oreilles. »²⁷⁶ Le discours de Jean va alors se charger d'une nouvelle couche d'abstraction. Alors qu'il est lui même une apparition, il va développer la parabole dont il est question par le biais d'une figure allégorique, « une noble dame qui sembloit bien fille de l'empereur du Ciel. »²⁷⁷ Cette dernière porte tous les attributs de la grandeur et de la beauté. Elle est définitivement une personnalité ayant une relation avec la guerre, de par ses habits (« ceste noble dame estoit vestue d'un hubert bien taillié pour son corps, qui estoit de fin or et reluisant comme le soleil, et estoit sainte d'un tissu de soie vert. ») Sa noble naissance est représentée par la couronne qu'elle porte (« avoit sur son chief une couronne de lorier qui molt bien lui seoit, ») et par la compagnie qui est avec elle (« estoit accompaingnee d'un roys et de pou d'autres barons et chevaliers. »²⁷⁸) C'est à travers l'introduction de cette apparition dans le discours d'une autre entité fantomatique que Philippe met en scène sa propre dénonciation de l'échec ressenti de sa chevalerie sur le terrain. Selon Stanley, les figures allégoriques « combine other-speaking with higher seeing. »²⁷⁹ Jean parle à travers l'allégorie qu'il s'apprête à raconter, tout en répétant le message de tristesse et de honte que Philippe n'a eu cesse de souligner tout au long de son *Epistre*. Je vois dans cette méthode une façon de mettre en abyme la souffrance de Philippe, en s'appuyant sur une victime directe de la croisade, et sur une figure allégorique directement rattachée à Dieu, qu'il a voulu défendre. Par ce biais, il dénonce la mauvaise interprétation qui a été faite de sa chevalerie. Il explique effectivement que lors de l'arrivée de la dame dans le camp des chevaliers chrétiens qui étaient en faction devant la ville de Nicopolis, son message fut

²⁷⁶ Mézières, *ELC*, 224.

²⁷⁷ Mézières, *ELC*, 225.

²⁷⁸ Mézières, *ELC*, 225.

²⁷⁹ Stanley, *Allegory*, 8.

« bien plaisant a aucuns de l'ost et desplaisant aus autres. »²⁸⁰ Jean explique par la suite que cette dame « prise en la parabole » est nommée « Discipline de chevalerie, mais quant a la dignité de sa vertu elle est appelle la Mère des victoires. »²⁸¹ Elle représente donc le comportement idéal des chevaliers, et en quelque sorte l'esprit de la chevalerie que Philippe avait souhaité insuffler dans la croisade pour laquelle il avait déployé tellement de conviction. Or, parce que les chevaliers ne se sont pas pleinement investis dans leur tâche, mais plutôt dans la concupiscence et la frivolité, la croisade s'est terminée par un échec cuisant, reflétant leur noirceur d'âme.

La dame change alors, et, de même que la chevalerie s'est retrouvée défigurée par son comportement, elle même perd ses atours resplendissants: « la belle dame de lorier couronnee cy dessus proposee se trova toute admortie. »²⁸² Les chevaliers, en n'ayant pas accepté le message de cette dernière, ont signé leur arrêt de mort. Ils sont tous frappés par « trois plaiez hideuses »: « Les uns se trouverent plaiez en droit de la poitrine, les autres au costé senestre a l'endroit du cœur, et les autres derriere entre deux épsules, voire sans ceux qui chairent mors en la place. »²⁸³ Si proches soient-elles de celles de Jean, donc du Christ, leurs plaies ne bénéficient pas de la même dimension de pureté. Il ne faut pas oublier que, si Philippe a eu pour objectif déclaré depuis le début de *l'Epistre* de sauver la foi chrétienne et les chevaliers qui ont été prisonniers et massacrés, il n'a cependant pas élevés ceux-ci au rang de martyrs de la foi comme ils ont pu l'être dans le plus tardif *Livre des fais du bon messire Jehan le Maingre, dit Boucicaut* (1409).²⁸⁴ Chez Philippe, si les chevaliers sont marqués par le même type de souffrance que le Christ, cette

²⁸⁰ Mézières, *ELC*, 225.

²⁸¹ Mézières, *ELC*, 228.

²⁸² Mézières, *ELC*, 226.

²⁸³ Mézières, *ELC*, 226.

²⁸⁴ Pour une édition critique de cette œuvre, voir Denis Lalande, ed., *Livre des fais du bon messire Jehan le Maingre* (Genève: Droz, 1985). Cette édition donne un panorama général de la vie militaire de Boucicaut, en se focalisant sur la création d'un Boucicaut presque idolâtré.

dernière n'est néanmoins pas pure; en effet, leurs plaies sont nauséabondes («puans et rendant sanc») et ne semblent pas guérissables («les aucunes jamais ne seront sanees.»²⁸⁵) Si la chevalerie a été autant punie, c'est donc clairement qu'elle n'a pas suivi les préceptes de Dieu, et qu'elle a bafoué son envoyée. On pourrait percevoir dans l'utilisation de ce vocabulaire de saleté une allusion à la brutalité qui a été déployée par les chevaliers; en n'adhérant pas aux préceptes divins qui sont représentés par la dame –et qui sont un prolongement de la cité de Philippe- elle a été violée. Tout l'attirail de la dame est une personnification de ses émotions et de ses vertus. Son épée représente «la noble et sainte vertu de justice;» son haubert est une représentation de la sagesse que doivent avoir les chevaliers, «qui par leurs sages espies doivent savoir de jour et de nuit l'estat des ennemis.» Finalement, la ceinture représente «la vertue de discrecion qui tousjours reverdit.»²⁸⁶ C'est à cause des actions des chevaliers, ou plutôt de leur manque de respect des règles les plus primaires de la chevalerie, que la dame se retrouve «admortie et deffigee.» Jean associe dans sa démonstration cet état de faits aux vertus «ainsi corrompues et gastees.»²⁸⁷ Si la dame souffre physiquement, c'est parce que ses vertus ont été bafouées par les chevaliers. Ceci apparaît dès lors comme une sorte de viol émotionnel, voire d'inceste, car elle était la mère nourricière qui les avait élevés («qui de ses propres mamelles chascun jour aletoit tous les combatans»²⁸⁸), ce qui rend le comportement des chevaliers alors comme d'autant pire.

Il faut dès à présent voir dans l'apparition un double constat. Dans un premier cas, il est bien sûr évident que Philippe met dans la déclaration de Jean ses propres angoisses et son sentiment de honte suite à la défaite. Il paraît certain que, s'il ne ressent pas la défaite des croisés

²⁸⁵ Mézières, *ELC*, 226.

²⁸⁶ Mézières, *ELC*, 229.

²⁸⁷ Mézières, *ELC*, 229.

²⁸⁸ Mézières, *ELC*, 229.

comme sa responsabilité unique, il se sent néanmoins coupable dans le sens où il a été à l'origine de la propagande « européenne » qui a mené à ce que cette expédition soit montée, tout en étant en lui-même persuadé que cette croisade n'arriverait pas à obtenir les résultats escomptés, car il semble alors qu'il était déjà conscient que la chevalerie qui se dirigeait vers Nicopolis n'était pas pure et vertueuse comme il l'avait envisagé. Néanmoins, et c'est peut-être une autre raison d'angoisse de la part de Philippe, on sent qu'il veut se persuader que sa chevalerie a un avenir en tant que communauté de vertu et d'amour. Jean explique effectivement que « se ceulx pour lesquels je suis messagier eüssent donné plaine foy a ton loyal conseil, ilz ne fussent pas ainsi navrez comme ilz sont a present de la ligniee de Mahon et de la sauvaige gent de Turquie. »²⁸⁹ Le message de changement de Philippe n'a pas été suivi, ce qui pourrait expliquer la raison pour laquelle il n'a pas été accepté et mis en application, ce qui a résulté en la défaite, honteuse pour la chevalerie et pour la foi chrétienne, qui se retrouve mise au même niveau que ceux qu'elle était censée combattre.

Philippe est conscient du potentiel de la chevalerie, qui est un cadeau de Dieu fait à la chrétienté: « ceste noble chevalerie, sans figure et sans parabole, par ceste presente epitre, Dieu l'offre a tous les roys de la crestienté. »²⁹⁰ Cependant, même s'il est l'auteur, et donc l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, par l'interjection duquel le message de ce dernier a été transcrit, la défaite de la chevalerie semble avoir été le coup final à ses intentions de changement et de croisade. Il ne veut plus continuer son combat, et demande à Jean de continuer pour lui à prêcher le changement:

²⁸⁹ Mézières, *ELC*, 227.

²⁹⁰ Mézières, *ELC*, 230.

Mon tres amé seigneur et ami, tu es messagier de Dieu et de ses prisonniers, anonces doncques, je te pry, aux roys et singulièrement au noble duc de Bourgoingne la medecine preste, de laquelle a present les prisonniers et toy avec plus grant neccessité que vous n'aviez quant vous partistes de ma viellesse ne quant tu l'anonchas devotement et vaillamment en France, en Angleterre et ou royaume d'Escosse.²⁹¹

Philippe n'a plus le courage qui était le sien précédemment. Il tend le flambeau à Jean (« tu es le messagier de Dieu ») et l'encourage à faire parvenir le message à toute la chrétienté (« en France, en Angleterre et ou royaume d'Escosse. ») Philippe n'a plus la force de se battre, et ne veut donc faire qu'une seule chose, retourner dans la prière du couvent des Célestins, « par la prière desquelx la gloire de la venerable dame sainte Foy soit de cy en avant mieulx gardee. »²⁹² Philippe a échoué dans sa tentative de sauvegarde de la foi, et ne veut plus continuer, ce qui pourrait paraître comme un signe de faiblesse. Il faudrait plutôt voir dans ceci le dernier acte d'une lente destruction émotionnelle de sa personnalité, et la preuve d'échec –en tout cas pour le moment- d'une chevalerie englobant toute la population. Philippe va rejoindre une autre communauté émotionnelle, celle des Célestins, qui, comme son projet mort-né, est basée sur un amour inconditionnel de Dieu; celle-ci a néanmoins réussi dans sa volonté d'unification là où la chevalerie a échoué.

²⁹¹ Mézières, *ELC*, 231.

²⁹² Mézières, *ELC*, 231.

2.4 CONCLUSION: LA CITE COMME AVENIR DE LA CHEVALERIE?

La Bataille de Nicopolis fut à bien des égards un énorme camouflet pour le royaume de France, déjà empêtré dans une situation chaotique à l'intérieur et à l'extérieur de ses frontières. Elizabeth Gaucher souligne le fait que la défaite fut véritablement perçue comme « le traumatisme de la chrétienté. »²⁹³ Le constat est brutal, car la chevalerie a échoué à s'unifier dans l'amour et le respect de Dieu, oubliant par la même, selon Philippe, sa première prérogative. Si la communauté chevaleresque que Philippe a décrite est, dans les grandes lignes, une solution tout à fait envisageable, celle-ci n'a pas résisté à son application sur le terrain; quand bien même une refonte de cette même chevalerie semble possible, la fin de l'œuvre nous démontre bien l'abatement de Philippe qui, n'ayant plus le courage de défendre son œuvre, s'en remet au fantôme de Jean de Blaisy. La communauté idéale qu'il défend souffre de plusieurs désavantages qui l'ont condamnée, malgré la bonne base sur laquelle elle était imaginée. Elle devrait en premier lieu pouvoir compter sur une monarchie forte et respectée, qui serait alors à même de pouvoir émuler les autres royaumes. Le Schisme aidant, la chrétienté est menacée et déchirée, et le royaume est sous la menace constante de l'ennemi anglais, ce qui ne prône pas pour une aide royale dans la réalisation de ce projet. Le roi de France est absent, à cause des nombreuses crises de folie qui le tenaillent depuis bien longtemps. Mais le plus important est que la chevalerie elle-même, cette institution séculaire qui était l'un des emblèmes du royaume français, est sur le déclin, après avoir subi de nombreux échecs aux mains des Anglais (notamment lors de la Bataille de Poitiers en 1352), et qui va continuer à chuter, en faisant toujours les mêmes erreurs jusqu'au massacre d'Azincourt. Dans ce contexte d'erreurs ayant coûté la mort de nombreux

²⁹³ Gaucher, « Deux regards, » 93.

hommes, et causant alors un grand préjudice moral et politique pour le royaume, il faut resituer le discours sur les émotions de Philippe comme un commentaire sur les vices et vertus qu'une société idéale doit avoir afin de pouvoir vivre dans l'amour de son prochain, de Dieu, et de l'institution qu'elle représente. En un sens, les émotions représentent dans *L'Epistre* une sorte d'application concrète du comportement d'une communauté, et l'œuvre de Philippe agit comme un traité des vices et des vertus, qui, en se basant sur l'hypothèse d'une communauté tout entière dédiée à Dieu, explique le chemin émotionnel pour y parvenir, en permettant l'union de tous autour de cet objectif. La tâche que Philippe s'était donnée était sans doute beaucoup trop ambitieuse, et malgré la grande sagesse de cet homme, et son amour inconsidéré de Dieu et de la France, il n'avait sans doute pas envisagé l'évolution qu'allait suivre le royaume, et qui allait détruire sa volonté d'une communauté chevaleresque « universelle » qui permettrait à tous les chrétiens de s'unir derrière le nom de Dieu.

3.0 RECONSTRUIRE MALGRE LA SOUFFRANCE: FEMMES ET ÉMOTIONS

APRES AZINCOURT CHEZ CHRISTINE DE PIZAN ET ALAIN CHARTIER

La Guerre de Cent Ans fut le plus long conflit armé dans lequel la France a jamais été engagée. Bien que les 116 ans couverts par le conflit (1337-1453) aient été marqués par de longues périodes de trêve ou de non-activité militaire, certains des événements et des batailles qui ont eu lieu durant cette guerre ont durablement marqué la politique, les hommes, et la culture même des deux royaumes qui étaient opposés, la France et l'Angleterre. Parmi toutes les batailles entre ces deux puissances, l'une a toutefois atteint un statut particulier, que ce soit du côté français ou anglais. La Bataille d'Azincourt (25 octobre 1415) fut une très cuisante défaite de la chevalerie française aux mains des troupes et des archers anglais dirigés par Henry V. Anne Curry évoque cette bataille en tant que « momentous event » ayant un statut quasi légendaire en Angleterre: « its legends and myths have continued to maintain a hold on the English psyche [...] spilling over into the desire to establish whether one's brave ancestors might have fought there. »²⁹⁴ Du côté français, en revanche, si la bataille a eu un retentissement équivalent, ce n'était pas pour les mêmes raisons. Quelques décennies après Nicopolis, le royaume vivait de nouveau une défaite terrible, mais dont le sentiment de traumatisme était renforcé par deux éléments particuliers. Les chevaliers, qui représentaient la gloire et la fierté du royaume, avaient été défaits sur le sol

²⁹⁴ Anne Curry, *The Battle of Agincourt, Sources and Interpretations* (Woodbridge: Boydell Press, 2000), 3.

français. De plus, cette défaite avait été subie aux mains de l'ennemi héréditaire anglais. Azincourt arrivait également dans un moment particulièrement difficile politiquement parlant pour le royaume, qui en plus d'être enlisé dans la Guerre de Cent Ans était également déchiré en son sein par une guerre civile opposant deux des grandes « familles » françaises, les Bourguignons et les Armagnacs. C'est donc dans un climat particulièrement délétère que la bataille a continué de détériorer l'état d'un royaume de France déjà exsangue.

Dans son article traitant de la vision qu'ont eue Christine de Pizan et Alain Chartier à propos de la défaite d'Azincourt, Renate Blumenfeld-Kosinski se focalise principalement sur la question de savoir comment les poètes peuvent formuler une réponse au désastre (« How do poets respond to disaster ? »²⁹⁵) De nombreux auteurs ont effectivement écrit en réaction à ce massacre. Parmi cette nombreuse production littéraire, deux œuvres émergent par leur traitement de l'événement; il s'agit du *Livre des quatre dames* d'Alain Chartier (1416) et de l'*Epistre de la prison de vie humaine* de Christine de Pizan (1418). Alain et Christine ont décidé dans leurs œuvres de ne pas se focaliser sur la bataille elle-même, mais plutôt sur ses conséquences émotionnelles. Tous deux travaillent sur la façon dont Azincourt a été perçue par celles qui étaient restées derrière, à savoir les femmes, mères, et filles de ceux qui y avaient été blessés, fait prisonniers, ou qui y avaient perdu la vie. Alain et Christine ont ainsi sciemment décidé de consacrer la plus grande portion de leur analyse uniquement sur cette dimension émotionnelle, et son impact humain, sans développer d'avantage les conséquences de la défaite sur les institutions du royaume. En se focalisant sur le bilan émotionnel de la bataille, les deux auteurs parviennent

²⁹⁵ Renate Blumenfeld-Kosinski, « Two Responses to Agincourt: Alain Chartier's *Livre des quatre dames* and Christine de Pizan's *Epistre de la prison de vie humaine*, » dans *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan, (Glasgow, 21-27 July, 2000) Published in Honour of Lilianne Dulac, Vol. 1* (Glasgow: University of Glasgow Press, 2002), 75.

ainsi à faire de cette défaite le terrain d'exploration de leur écriture, dans lequel le développement de la personnalité de celles qui sont restées derrière passe par l'analyse des émotions engendrées par un tel traumatisme. La place des maris ou amants dans les discours qui sont institués par et autour des dames devient le prétexte pour une analyse émotionnelle ayant pour but de permettre aux femmes de réfléchir sur leur statut de veuves et sur la façon dont elles peuvent vivre avec. La « présence absente » des hommes est également une « absence présente » qui sert comme point de départ au regroupement des femmes qui sont affligées par un même mal, celui du manque.

L'affliction des femmes permet de créer une communauté émotionnelle de souffrance et de révolte, en l'intellectualisant dans une démonstration émotionnelle, à travers tristesse, colère, mélancolie, et angoisse. Cette communautarisation des femmes en tant qu'éléments engendrés par la souffrance, et l'utilisant afin de s'unir et de proposer une « solution » à cet événement permet à celles-ci de sortir de l'image de faiblesse qui était alors communément associée aux veuves éplorées, qui n'avaient d'autre choix que celui de se retirer dans un couvent ou de se remarier. Au contraire, les femmes chez Alain et Christine sont développées autour d'une image de force. Elles sont alors sublimées, afin de pouvoir se reconstituer en tant que groupe, créant ainsi une voix commune féminine, à la manière de ce que Peter Haidu explique à propos des œuvres de Christine et Alain: « previously unrepresented classes of the population enter the realm of institutionalized political discourse and power. »²⁹⁶ Même s'il se focalisait dans son analyse sur la bourgeoisie, les veuves peuvent entrer dans cette définition des « unrepresented classes » qui ont réussi à trouver une voix grâce aux horreurs de la guerre. Ces voix féminines

²⁹⁶ Peter Haidu, *The Subject Medieval/Modern: Text and Governance in the Middle Ages* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 303.

ainsi créées deviennent progressivement, dans les œuvres d'Alain et Christine, revendicatrices, dénonçant les errements consécutifs à cette défaite. Ces voix veulent trouver les solutions à un tel problème, tout en analysant les raisons qui ont pu amener le royaume à subir un tel camouflet dramatique.

Même si Alain et Christine sont considérés comme deux des plus influents auteurs français de la fin du Moyen-âge, leurs œuvres n'ont pas été étudiées sous l'angle de l'analyse émotionnelle. Les critiques se sont particulièrement focalisés sur trois axes principaux: la notion de « gender, » le message et l'analyse politiques, et finalement le développement d'une notion d'auteur à travers leurs textes. C'est notamment le cas de Virginie Minet-Mahy, qui a dévoué ses recherches à la façon dont Alain crée une « fonction-auteur, » en s'intéressant à la manière par laquelle ce dernier va par-delà ses simples prérogatives d'auteur afin de se positionner comme un acteur de son écriture, ce qui lui permet de créer un lien entre fiction et réalité qui apparaît comme une force créatrice. L'acteur est une sorte de pont, ou d'entre-deux, entre la réalité et la fiction. Il est à la fois un être réel et un être de fiction. De ce fait, il permet le « transfert dans le monde potentiellement déformateur de la fiction des obscurités des histoires réelles. »²⁹⁷ Cette idée de prosateur (qui serait alors la représentation active de la force de l'écriture) est développée également par Emma Cayley, qui explique que les travaux de Chartier effectuent une réécriture de l'événement historique par le biais de la littérature: « The polyphonic voice within the literary debate form mirrors such external political or social divisions, and promises a remedy with its final judgment or resolution, but one that is not always forthcoming. »²⁹⁸

²⁹⁷ Virginie Minet-Mahy, *Esthétique et pouvoir des œuvres allégorique à l'époque de Charles VI* (Paris: Champion, 2005), 417.

²⁹⁸ Emma Cayley, *Debate and Dialogue: Alain Chartier in his Cultural Context* (Oxford: Clarendon, 2006), 62.

Malgré l'importance donnée au fait historique dans la création littéraire chez Chartier, ni Minet-Mahy ni Cayley ne semblent s'intéresser aux femmes du *Livre* en tant que figures émotionnelles, alors même que Cayley insiste sur la personnification de la France en une femme chez Chartier. Leurs analyses s'intéressent d'avantage à la femme allégorique qu'aux femmes qui sont « physiquement » présentes dans l'œuvre, et auxquelles elles ne donnent pas une importance émotionnelle ou personnelle. La raison de cette démarche pourrait venir du genre du *Livre*, qui était considéré alors comme un des meilleurs représentants du débat amoureux, comme le défendent Barbara Altmann et Barton Palmer, et qui a bien souvent été étudié seulement selon les codes de ce genre. Ils qui soulignent « the conventions of a poem about the finer points of love doctrine in the context of the dire political and military situation of the country near the end of the Hundred Years' War. »²⁹⁹ À leur manière, beaucoup de critiques ont refusé de voir la portée politique de l'œuvre, et ont reporté toute leur attention sur une autre œuvre d'Alain, le *Quadrilogue invectif*, qui est à leurs yeux digne d'être étudiée de ce point de vue. Par exemple, Jacques Krynen, s'il reconnaît le génie politique de Chartier, ne cite jamais le *Livre* comme exemple de celui-ci, en ne lui donnant aucune attention, contrairement au *Quadrilogue*³⁰⁰. A la lumière d'une nouvelle école critique sur Chartier représentée par des auteurs comme Delogu, Cayley ou Kinch, je vais me concentrer sur la façon par laquelle le fait politique dans le *Livre* est développé à travers une analyse entremêlée des femmes et de leurs émotions. Très loin de s'empêtrer dans le canevas traditionnel du discours amoureux, Chartier

²⁹⁹ Barbara K. Altmann and R. Barton Palmer, trad. et ed., *An Anthology of Medieval Love Debate Poetry* (Gainesville: University Press of Florida, 2006), 308.

³⁰⁰ Voir à ce sujet *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen-âge (1380-1440)* (Paris: Picard, 1981).

l'utilise comme un artifice littéraire permettant aux femmes de faire entendre leur voix et leur avis par rapport aux horreurs qui les ont affligées.

Tout comme les écrits d'Alain ont été étudiés majoritairement sous un angle politique, les analystes de Christine ont principalement concentré leurs études sur ses écrits en tant que penseur politique, ainsi que sur ses écrits féministes. Renate Blumenfeld-Kosinski a par exemple démontré l'importance de *l'Epistre* dans le corpus des œuvres de Christine, en voyant dans cette dernière la fin de son cheminement politique: « the Battle of Agincourt rather marks an endpoint. The *Epistre de la prison de vie humaine* can be seen as a kind of farewell to the kind of political action she had pursued in a number of forceful texts. »³⁰¹ L'importance du message politique de Christine est notée par ses plus éminents spécialistes comme par exemple Kevin Brownlee, Daisy Delogu ou Renate Blumenfeld-Kosinski, qui soulignent son importance dans le développement de deux éléments cruciaux de la vie médiévale: la création de l'Etat français et l'importance grandissante des femmes dans la vie politique. Delogu note que « Christine obliges her readers not just to consider the political roles occupied by and available to women, but to reexamine the very structures of power and authority in which men and women are likewise enmeshed. »³⁰² Toutefois, même si la création d'une parole féminine est centrale à l'œuvre de Christine, il est important de noter que Blumenfeld-Kosinski argue qu'il n'y a pas à proprement parler « d'universalisme » de la revendication féministe, étant donné qu'elle avance que « sympathy for the poor will not change the established order of society, which for Christine as

³⁰¹ Renate Blumenfeld-Kosinski, « Two Responses, » 78.

³⁰² Daisy Delogu, « Christine de Pizan's Elaboration of Female Authority, » dans *Désireuse de plus avant enquerre: actes du VIe colloque international sur Christine de Pizan (Paris, 20-24 juillet 2006): volume en hommage à James Laidlaw*, ed. Liliane Dulac (Paris: Champion, 2008), 59.

for her contemporaries is natural. »³⁰³ Le contexte particulier, sans précédent de la bataille d’Azincourt remet néanmoins en question toutes les préconceptions que Christine a pu avoir à ce sujet, principalement ses idées sur les classes et la prise de parole des femmes.

Alain et Christine, pour reprendre le questionnement original de Blumenfeld-Kosinski, ont dû repenser leur propre appréhension de la bataille afin de pouvoir élaborer une réponse émotionnelle à cette dernière. Je vais étudier la façon dont Christine et Alain utilisent le vocabulaire des émotions afin de définir un nouvel ordre communautaire émotionnel basé sur une universalité de la douleur, effectuant une critique des « subjective structures of identity » que Kinch a décrites.³⁰⁴ Afin d’arriver à ce résultat, Alain et Christine accomplissent une déconstruction de l’image de la femme faible qui pleure, en décrivant ces dernières comme des entités utilisant leurs émotions afin de s’unir en tant que compagnons d’infortune. A ma connaissance, seule Blumenfeld-Kosinski en a effectué une étude comparative. Je vais utiliser le traitement que chaque auteur effectue des émotions engendrées par la bataille afin de percevoir la façon dont ils essaient de transcender la douleur et d’unir les femmes dans une communauté de souffrance, en partant du postulat que la souffrance qui émergea de cette défaite est universelle et qu’elle doit être utilisée afin de résoudre les problèmes du royaume, pour permettre à celui-ci d’aller de l’avant. Dans un premier temps, je vais étudier la façon dont Christine envisageait de régler les problèmes qui déchiraient la France pré-Azincourt sous la forme d’un retour à un esprit communautaire qui permettrait de réparer les séparations créées par la guerre civile. Le royaume, en tant que famille déchirée, ne peut dans sa réflexion être sauvé seulement si la famille de

³⁰³ Renate Blumenfeld-Kosinski, « Enemies Within/ Enemies Without: Threats to the Body Politic in Christine de Pizan, » *Medievalia et Humanistica* 26 (1999): 9.

³⁰⁴ Ashby Kinch, « De l’ombre de mort en clarté de vie: the Evolution of Alain Chartier’s Public Voice, » *Fifteenth-Century Studies* 33 (2008): 152. Kinch les définit comme des « structures that underpin the era’s ideological justification for aristocratic rule. »

France, par le biais de ses membres, recouvre l'amour qui les unissait avant les différentes dissensions qui ont étreint le royaume, afin de reconstruire la cellule familiale/de la France. Dans un second temps, j'étudierai la façon dont Alain et Christine traitent la bataille en se focalisant sur les femmes, et en décidant d'organiser leur réponse émotionnelle à travers le traitement que ces dernières effectuent de la défaite. Tous deux ont une vision très différente, Christine prônant l'acceptation et la réjouissance, alors qu'Alain de son côté prône d'avantage un dialogue ouvert entre chaque femme et sa souffrance. À travers ces descriptions, ils créent un sentiment d'union dans la douleur qui unie ces femmes. Dans la troisième partie, je vais développer l'utilisation faite par les auteurs de cette union de souffrance des femmes, qui s'inscrit en tant que point de départ d'un nouveau paradigme du royaume, se basant sur les horreurs d'Azincourt pour avancer vers une nouvelle idée de gouvernance.

3.1 SAUVER LE ROYAUME GRACE A L'AMOUR FAMILIAL: UTOPIE D'UNE RESOLUTION EMOTIONNELLE DES PROBLEMES DE LA FRANCE PRE- AZINCOURT

La Bataille d'Azincourt fut le point d'orgue d'un début de XVème siècle particulièrement éprouvant pour le royaume de France, entre schisme, folie du roi, et Guerre de Cent Ans. La guerre civile entre les Armagnacs et les Bourguignons fut également un terrible traumatisme de cette époque, mettant définitivement à terre le royaume déjà à genoux. Devant ce flot de destruction qui s'abattait sur le royaume, de nombreuses réactions se firent entendre, l'une des plus importantes étant celle de Christine de Pizan, qui a dénoncé et critiqué les malheurs de cette guerre dans son *Epître à la royne* (1405) et dans *Lamentacions sur les maux de la guerre civile*

(1410). Dans ces deux œuvres, elle exprime les sentiments qu'elle ressent par rapport à cette guerre qui mettait le royaume à feu et à sang. Ayant connu la grandeur de la France sous le règne de Charles V, dont elle exhorta la grandeur dans son *Livre des Fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* (1404), Christine ne pouvait pas se résoudre à être un témoin passif de sa décrépitude. Les œuvres dans lesquelles la guerre civile a une importance capitale, en se trouvant au cœur de sa narration, sont donc imprégnées d'une dimension émotionnelle, qui transpire dans leur écriture et dans la réception que Christine souhaite inspirer à son lectorat. C'est pourquoi il faut considérer l'implication émotionnelle de Christine dans ces événements comme un appel direct au changement, afin de permettre au royaume de retrouver la grandeur qui était sienne précédemment. C'est dans ce contexte que l'importance de la réception émotionnelle et sa dissémination littéraire doivent être particulièrement mises en relief. Lisa Perfetti relie l'importance du mouvement entre la perception des émotions et la façon dont ces dernières doivent être considérées. Après avoir rappelé l'origine du mot « émotion » (« The word 'emotion,' although not used until the nineteenth century to describe feelings, contains in its etymology the idea of movement: it comes from the Latin *movēre*, to move out from, ») Perfetti explique que « both Medieval and modern views of emotion thus include an idea of the force of movement, a kind of passion exerting its force on the body. »³⁰⁵ Cette idée de mouvement chez Christine se caractérise par une double dimension de la démonstration émotionnelle, que l'on pourrait considérer comme passant d'un niveau micro analytique à un niveau macro analytique, à savoir en exprimant une translation de ses propres émotions sur un niveau plus large, avec une dimension qui est transcendée par rapport à la seule réponse individuelle que celles-ci apportent. Christine utilise ces émotions afin d'expliquer la portée qu'elles ont sur le royaume en entier,

³⁰⁵ Perfetti, *Women's Emotions*, 6.

suivant ce que Perfetti avance lorsqu'elle explique que « in the Middle Ages, emotions are not inner feelings that serve to constitute a highly individualized self with a unique personality. They are oriented outward and define the individual's relationship to a community. »³⁰⁶ Les forces directrices du royaume sont alors développées chez Christine en suivant la mise en relief des émotions qui les enclenchent.

3.1.1 Condamner la situation du royaume: le dégoût dénonciateur

La démonstration des émotions de Christine, et leur application sur un plan national, s'opèrent à travers une double analyse qui oppose deux grands thèmes, celui de la colère, et celui de la tristesse. Ces deux émotions sont, dans les textes de Christine, instruites de façon à montrer l'interdépendance qu'elles ont l'une pour l'autre. Christine annonce ainsi la colère, voire le dégoût que lui inspire la situation dans laquelle se trouve le royaume. Dans *Lamentacion sur les maux de la guerre civile*, colère et tristesse sont ainsi associées dans un schéma de réflexion qui les met en relation, en expliquant comment ces deux émotions sont intimement interconnectées. La tristesse qu'elle ressent est causée par les événements, qui sont quant à eux directement responsables de la colère qui bout en elle. Ainsi, elle commence *Lamentacion* en expliquant qu'elle se trouve « seulette à part, estraignant à grant paine les lermes qui ma veue troublent et comme fontaine affluent sur mon visage. »³⁰⁷ Dans cette phrase qui constitue le début de

³⁰⁶ Perfetti, *Women's Emotions*, 9.

³⁰⁷ Christine de Pizan, *The Epistle of the Prison of Human Life With An Epistle to the Queen of France and Lament on the Evil of Civil War*, ed. Josette A. Wisman (New York: Garland, 1984): 84. Afin d'alléger les notes de bas de page, je vais adopter une siglaison particulière afin de désigner les différents ouvrages de Christine. Ainsi, *Lamentacion sur les maux de la guerre civile* sera désigné *LMGC*, *l'Epistre à la royne de France* sera *ERF*, et *l'Epistre de la prison de vie humaine* sera *EPVH*.

l'œuvre, elle indique ce qui définit en quelque sorte la femme triste: la solitude, ainsi que tout le vocabulaire des pleurs qui est dans cette phrase utilisé en abondance. Elle se positionne en tant que victime de ce conflit, expliquant à quel point les conséquences de cette guerre à grande échelle ont un impact sur la dimension humaine, à savoir que chaque membre du royaume se trouve affecté individuellement par ces massacres. Cette relation entre Christine, victime émotionnelle de cette attaque, et la France, qui souffre des tensions intestines qui la déchirent, est un point crucial de l'écriture christinienne, comme Blumenfeld-Kosinski le souligne. Si elle s'attarde principalement sur *L'Avision christine*, elle souligne néanmoins l'importance de percevoir une identification entre Christine et le corps meurtri de la nation.³⁰⁸ Cette analogie est décisive pour bien comprendre le développement du schéma narratif émotionnel de Christine. Celui-ci va souvent jusqu'à une sorte d'excès, afin de bien montrer sa réaction émotionnelle, qui est mise en scène dans ses textes. Elle ne se contente pas de pleurer, mais ses larmes « comme fontaine affluent sur mon visage. »³⁰⁹ Sa tristesse, immense et représentative jusque dans l'excès, s'accompagne par toutes les raisons qui la poussent à montrer des émotions aussi graphiques. En mettant en jeu ses émotions de façon si forte dès le début de *Lamentacion*, elle pose le lecteur devant le fait accompli de l'horreur qui se déroule, ce qui a pour but d'introduire les éléments de colère qui vont venir par la suite.

La réaction de Christine-auteur est donc assujettie à un coup émotionnel qui fait que Christine exprime une forte colère, en attaquant directement la France par l'intermédiaire des deux factions qui s'opposent lors de la guerre: « O! Comment puet ester que cuer humain, tant

³⁰⁸ Voir Renate Blumenfeld-Kosinski, « Enemies within/ Enemies without. »

³⁰⁹ Pizan, *LMGC*, 84

soit la fortune estrange, si puet ramener home a nature de tres devorable et cruelle beste? »³¹⁰

Elle pose l'emphase dans cet extrait sur deux éléments importants. Dans un premier temps, elle démontre la stupidité de cette guerre particulière, changeant le « cuer humain » en « devorable et cruelle beste. » Cette bataille monstrueuse oppose les membres d'un même royaume l'un contre l'autre, fourbissant en eux-mêmes les outils de leur propre destruction. Christine dès lors introduit l'un des éléments les plus importants de sa démonstration, à savoir le thème de la famille. L'horreur de cette guerre est principalement due au fait qu'elle oppose deux armées « assemblee en honteuse bataille l'un contre l'autre, pere contre filz, frere contre frere, parens contre autres, a glaivez mortels. »³¹¹ Christine considère le fait qu'une bataille puisse séparer une famille comme une horreur terrible. Or, comme elle l'indique, la guerre civile est perçue comme ayant détruit en quelque sorte la cellule familiale française. David Herlihy explique qu'une famille médiévale se définissait à travers deux éléments particuliers: « Coresidency and primary relationship through blood or marriage are thus the specifying differences which identify families within the larger community. »³¹² Christine critique bien évidemment la bataille qui oppose les membres d'une même famille, qui partagent le même sang (Armagnacs et Bourguignons étant cousins.) Elle explique que le conflit oppose « pere contre filz, » ce qui démontre que ce conflit ne respecte même pas la figure tutélaire des pères, et qu'il oppose « frere contre frere. » Le fils qui se bat contre le père pourrait être perçu comme une allusion à la grandeur passée de la France (notamment celle de Charles V, que Christine considérait comme le pinacle de la monarchie

³¹⁰ Pizan, *LMGC*, 84.

³¹¹ Pizan, *LMGC*, 86.

³¹² David Herlihy, « The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure, and Sentiment, » *Journal of Family History* 8 (1983): 116. Pour une étude plus poussée sur le sujet de la famille médiévale, et notamment sur ce qui « créait » le lien familial à travers sang, alliances et émotions, voir David Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge: Harvard University Press, 1985)

française) qui est « assassinée » par les actions qui sont menées par les deux factions de la guerre civile, et qui en s'entretenant déciment la France, les faisant devenir « non pas des filz, mais ennemis mortelz. »³¹³

Ce témoignage de Christine lui permet de se positionner en tant que scribe émotionnel du malheur de la France. En tant que femme, elle est témoin de ces horreurs, et les émotions que cette dernière a vécues sont réinscrites dans la dénonciation de cette guerre par Christine-écrivain, suivant ce que Claude Gauvard indique quand elle explique que « l'auteur, philosophe ou artiste, découvre à partir de lui-même, la perspective humaine. »³¹⁴ En tant qu'être humain, Christine a été témoin des horreurs de la guerre civile, en a vu les conséquences humaines et émotionnelles, qu'elle retransmet en tant que femme de lettres, en y greffant son analyse sur les conséquences politiques de ce massacre. L'opposition entre passé et présent qu'elle a développée a pour but de donner de la constance à son appel à la paix, en y ajoutant une dimension supplémentaire à sa démonstration. Bien que le thème de la paix soit central aux écrits de Christine, Berenice Carroll indique que « Christine is unknown virtually to theory on war and peace. »³¹⁵ Christine n'est effectivement pas citée comme une des grandes théoriciennes médiévales ou antérieures sur les idées de guerre et de paix, à la différence de Saint Augustin, Honoré Bonet ou Machiavel, par exemple. Elle a cependant énormément écrit sur ce sujet, mais devant le possible manque de reconnaissance institutionnelle et intellectuelle qu'elle aurait pu avoir en tant que femme, elle a dû développer ses idées en les imprégnant d'une dimension

³¹³ Pizan, *LMGC*, 86.

³¹⁴ Claude Gauvard, « Christine de Pizan et ses contemporains: l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIV et XV siècles, » dans *Une Femme de lettres au Moyen-âge: études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac et Bernard Ribémon (Orléans: Paradigme, 1995), 105.

³¹⁵ Berenice Carroll, « On the Causes of War and the Quest for Peace: Christine de Pizan and Early Peace Theory, » dans *Une Femme de lettres au Moyen-âge*, 340.

particulière; dire que la guerre est une erreur n'aurait pas été suffisant, c'est pourquoi elle personnalise le conflit en le mettant sous la forme d'une attaque émotionnelle opposant la même famille, ce qui lui permet, toujours selon Carroll, de présenter une « impassioned condemnation of the evils committed in warfare. »³¹⁶ En se focalisant sur la façon dont les « amis par nature, ennemis par accident »³¹⁷ que sont Bourguignons et Armagnacs s'entredéchirent, Christine essaie de proposer une consolation et une résolution pour le conflit à une « famille » française dysfonctionnelle.

3.1.2 Les problèmes du royaume en tant que querelle de famille

Christine commence par s'interroger sur le mal profond qui a pu pousser un lignage si pur à s'entretuer: « O noble sang de France non reprouchié ! Comment pourrais-tu, très noble nature, endure [...] que telle honte advieigne. »³¹⁸ La pureté de la lignée de France, caractérisée par son « noble sang, » a été corrompue suite à cette honteuse guerre. Elle continue en expliquant « quelle douleur a veoir le plus noble oncle qui aujourd'ui vive [...] en assemblée mortele contre sa propre chair, et les nepveux qui tant doivent de reverence à si noble oncle, si comme a pere, contre lui en bataille ! »³¹⁹ Christine ne prend pas à proprement parler position pour ou contre telle ou telle faction; elle souligne au contraire les responsabilités de chacune d'entre elles dans le massacre qui se déroule, la brutalité du conflit étant ainsi due aux deux belligérants. La façon dont elle présente les événements permet ainsi aisément d'impliquer les deux camps indifféremment. Chaque utilisation d'un vocable du champ lexical de la famille peut donc

³¹⁶ Carroll, « Causes of War, » 344.

³¹⁷ Pizan, *LMGC*, 94.

³¹⁸ Pizan, *LMGC*, 90.

³¹⁹ Pizan, *LMGC*, 90.

s'appliquer aux deux factions: « le plus noble oncle » pourrait ainsi être bien entendu le duc de Bourgogne, qui a cristallisé de nombreuses critiques dans sa façon de diriger, mais également le duc d'Orléans, dont les positions suite à sa « prise de pouvoir » n'incitaient pas à la résolution du conflit. Tous deux étaient les oncles d'un des acteurs (le duc de Bourgogne était l'oncle de Charles VI et de Louis d'Orléans, Louis d'Orléans étant quant à lui l'oncle du Dauphin.) De même, les « neveux » en question peuvent être aussi bien Jean sans Terre que Louis d'Orléans, qui ont eu tôt fait de renier l'héritage de leurs oncles (le duc de Bourgogne pour Louis d'Orléans et Charles VI pour Jean sans Terre.)

A travers cette explication de la culpabilité de chacun, Christine explique qu'il ne faut pas essayer de trouver des responsables particuliers à cette horreur, étant donné que cela serait une fausse solution. En expliquant clairement que tous sont également responsables pour la situation de la France, Christine va dans le sens de ce que Haidu explique lorsqu'il indique que « the political model of feudalism makes of all agents (except the king) simultaneously vassal and suzerain, simultaneously subject and Subject. »³²⁰ Dans la logique de Christine, les différents changements au niveau de la tête du royaume n'ont pas été concluants, car aucune faction n'a réussi à sécuriser le pouvoir, et encore moins à guérir les maux de la guerre. Les deux belligérants, qui ont placé leur désir de gouvernance avant leurs devoirs premiers, ont donc à leur tour été gouverneur et gouverné, sans réussir à s'inscrire dans la durée, et en ne donnant pas de solution aux problèmes du royaume. Pis que tout, l'absence d'une figure tutélaire véritable a même jeté un discrédit complet sur ceux qui, en s'enlisant dans des conflits d'intérêts, ont détruit le royaume. Christine demande en effet comment il fut possible « que ceulx qui estre seulement pilliers de foy, sousteneurs de l'Eglise, par quel vertu, force et savoir est toujours soutenue et

³²⁰ Haidu, *The Subject Medieval/Modern*, 342.

pacifiée, et qui entre toutes nations sont nommez les très chrétiens accroisseurs de paix, amis de concorde, vieignent ades a tel inconvenient ? »³²¹ En voulant s'accaparer le pouvoir, les protagonistes de la guerre ont oublié la base de ce qui unit le royaume, à savoir leur foi. Leurs actions mettent en danger leur première prérogative, qui est de devoir défendre la foi, et d'être des « sousteneurs de l'Eglise. » Christine crée une structure en miroir qui explique comment changement et réconciliation sont étroitement liés dans son esprit. En tant que défenseurs de la foi, ils sont supposés être les « accroisseurs de paix, amis de concorde, » bénéficiant de trois vertus cardinales que sont « vertu, force et savoir. » Cependant, parce que leurs propres vertus familiales sont bafouées par la guerre, que leur famille/ France est écartelée, ils ne peuvent plus se targuer d'être les défenseurs de cette foi qui leur donne pouvoir, et sont même derechef exclus de ces vertus. Christine considère donc comme nécessaire la reconstruction d'une structure émotionnelle familiale au sein de la famille royale, avec un rétablissement des relations pacifiques entre les différents membres, afin de pouvoir rallumer la flamme de cette sauvegarde de la foi par une royauté forte, qui elle-même apporterait la réconciliation dans le royaume, et un retour à la normale.

3.1.2.1 Impliquer la famille royale dans la sauvegarde du royaume: la solution au problème

L'importance du rôle de la famille transparaît largement dans les œuvres de Christine écrites au plus fort de la guerre civile, principalement au niveau des dédicataires des œuvres. Christine met en scène ce « noble sang » qu'elle a introduit en dédiant ces œuvres à des personnes ayant toutes pour particularité de partager ce lien familial qui les unit tous à Charles VI. *L'Epistre à la royne de France* (1405) est dédiée à la « tres excellent, redoubtee et puissant princesse, Ma Dame

³²¹ Pizan, *LGM*, 90.

Ysabel Royme de France. »³²² *Lamentacion* est dédié au « noble duc de Berry, prince de haulte excellence. »³²³ Le *Livre de la Paix* (1412) est offert au « tres noble et excellent prince monseigneur le duc de Guyenne, aismé filz du roi de France. »³²⁴ Etant donné que le roi n'était pas en position de régner par lui-même à cause de ses graves crises de folie, Christine voit dans les liens familiaux, qui unissent ces dédicataires au roi, les dépositaires d'une crédibilité acquise de par leur héritage familial: Isabeau est la reine, femme du roi et mère du Dauphin, fils du roi et destiné à devenir le souverain. Berry était l'oncle du roi, partageant le même sang noble que ce dernier. Christine prend l'exemple de ce dernier, en lui enjoignant de « saisy la bride par grant force, et arreste ceste nonhonorale armée. »³²⁵ Christine le compare à un cavalier dont le but est d'arrêter avec force (l'utilisation du mot « bride ») un cheval fou, la « non honorable armée » qui mène le pays à sa perte. Christine en appelle à son ascendance dans cette expédition: « Si t'en viens a Paris, en la cité ton père ou tu naquies, qui a toy crie en lermes, soupirs et pleure et te demande et requiert. »³²⁶ Elle lui rappelle que sauver le royaume en allant à Paris le rapprocherait de ses origines familiales, en le faisant retourner symboliquement vers sa naissance, donc vers ce qui l'a « créé » en tant que membre de ce noble sang.³²⁷ Son retour tant demandé répondrait à une demande du peuple, développée à travers l'utilisation de tout un vocabulaire lacrymal (« lermes, soupirs et pleurs. ») Christine, du fait de ses appels directs à la famille du roi, exprime le fait que dans ce conflit, qui a ses origines dans des problèmes

³²² Pizan, *ERF*, 70.

³²³ Pizan, *LMGC*, 90

³²⁴ Christine de Pizan, *The Book of Peace*, ed. Karen Green, Constant J. Mews and Janice Pinder (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008): 200. A partir de maintenant, cette œuvre sera désignée par l'acronyme *LDP*.

³²⁵ Pizan, *LMGC*, 92.

³²⁶ Pizan, *LMGC*, 92.

³²⁷ Né en 1340, Jean Ier de Berry était de deux ans le cadet de feu Charles V, tous deux étant les fils du roi Jean II le Bon (1319-1364).

familiaux, seule une intervention d'autres membres de cette même famille peut sauver la situation. Afin de restaurer l'unité de la France, il faut que la communauté familiale elle-même se reconstruise de l'intérieur.

Si ces œuvres sont dédiées à un destinataire particulier, il ne faut néanmoins pas les percevoir comme des messages privés à l'usage exclusif de leurs destinataires. Je considère que ces trois œuvres sont adressées à une double audience, à savoir leur dédicataire original, mais également à une audience plus générale, indirectement interpellée dans ces œuvres. En se basant sur les dires de Camargo, qui insiste sur le « quasi-public nature of all medieval letters, »³²⁸ Tracy Adams explique à propos de l'*Epistre à la Royne* que « certainly the letter was not addressed to the queen alone. [...] It seems likely that Christine was wishing to control opinion about the conflict and the queen's role in it rather than convey a personal message to the queen. »³²⁹ Je reviendrai sur le rôle particulier de la reine plus tard dans ce chapitre, mais je veux étendre cette définition aux trois œuvres dans lesquelles des membres de la famille royale sont dédicataires. Dans *Lamentacion*, Christine critique à son tour de façon véhémement les divers membres du royaume pour leur manque d'action, ou pour leurs décisions qui ne vont pas dans le sens d'une résolution du conflit.

3.1.2.2 La responsabilité des membres du corps politique dans la guerre civile

Christine s'attaque dans un premier temps aux « princes très hault » qui sont accusés de ne pas avoir réagi dûment devant la menace annoncée, et qui sont dorénavant confrontés à la triste réalité de la guerre: « ouvrez les yeux par tel savoir, que ja vous semble veoir comme chose

³²⁸ Martin Camargo, *Ars dictaminis, ars dictandi. Typologie des sources au Moyen-âge* (Turnhout: Brepols, 1991), 18.

³²⁹ Tracy Adams, *The Life and Afterlife of Isabeau of Bavaria* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 185-86.

advenue, ce que les apprestes de vos armes prises pourront conclurre, sy y appercevrez ruynes de citez, destruccions de ville et chasteaulx, foreteresses ruees par terre. »³³⁰ Le manque d'action des princes a rendu possible la destruction du royaume, tout en faisant écho à ce qu'ils ont eux-mêmes perdu. Les «ruynes de citez, destruccions de ville et chasteaulx, foreteresses ruees par terre » pourraient effectivement être perçues comme leurs propres possessions –villes, terrains, demeures- qui sont détruites dans ce combat. En soulignant leur inaction, Christine les met devant le fait accompli: en n'aidant pas la France, ou au contraire en prenant faits et armes pour l'une ou l'autre faction, ils ont eux-mêmes facilité la destruction et la dilapidation de leurs propres possessions. En allant au secours du royaume, c'est leur avenir et leurs biens qu'ils aident à protéger, ce qui pourrait les pousser à agir.

Elle s'attaque ensuite aux chevaliers dont elle condamne l'individualisme: « O tu, chevalier, qui viens de tele bataille, dy-moy, je t'en prie, quel honneur tu emportes ? Diront donc tes gestes pour toy plus honnorer, que tu feuz a la journee du costé vainqueur ? » Elle s'implique directement dans cette attaque, de façon violente (à travers l'expression « dy-moy, je t'en prie »), ce qui laisse à penser qu'elle l'utilise comme un artifice d'écriture ayant pour but d'impliquer une réponse des chevaliers par rapport à son audience, et elle met les chevaliers à l'épreuve de leurs divergences. Elle demande quel « honneur tu emportes ? » à ces chevaliers, en relevant le fait que devant le climat délétère et dramatique dans lequel se trouve le royaume, toute gloire personnelle fait pâle figure. Il n'y a pas de vainqueur dans ce conflit, uniquement des perdants. Les grands princes et les chevaliers sont clairement montrés du doigt par Christine, qui remet en question leur immobilisme en tant que caste dirigeante, allant dans le sens de la réflexion de Marie-Thérèse Lorcin, qui indique que « les cadres les plus anciens et plus traditionnels que sont

³³⁰ Pizan, *LMGC*, 86

le clergé et la noblesse, dont il est souvent question, n'ont pas dans l'Etat l'importance et le prestige que l'on s'attend à leur voir reconnaître. »³³¹ Christine rajoute à cette liste des cadres du royaume la chevalerie, elle aussi primordiale dans l'institution de la France qui, comme je viens de le montrer, est également sévèrement critiquée par Christine. Elle lui reproche d'avoir perdu « les clers yeulx du noble entendement, » à savoir d'avoir perdu de vue de leur prérogative première, la défense du royaume et de la foi, en prenant position pour l'un des deux protagonistes, pour essayer d'en retirer des bénéfices personnels quand arrivera la fin de ce conflit.

Rosalind Brown-Grant explique que « Christine saw her role as author as principally that of a teacher or advisor whose task was to provide her reader with much needed lessons in ethics and morality. »³³² Christine dans *Lamentacion* donne les raisons pour lesquelles le royaume est délabré: la querelle familiale, qui a pris des conséquences nationales, et le manque de réaction des grands princes et des chevaliers, qui étaient deux des garants d'une grandeur du royaume. Son extrapolation sur les conséquences de ces actions démontre à quel point la France risque de disparaître si aucune décision n'est prise: le royaume serait alors submergé par « famine, » « subversion es citez par oultrageuse charge, » et finalement les Anglais qui « parferont l'eschec et mat. »³³³ Ces différentes attaques représentent les différentes étapes du délabrement de la France: « famine » représente un affaiblissement physique du royaume (« cause du dicipement et gast des bien qui y sera fait ») menant à des rebellions de la faim, des « rebellions des peuples. »

³³¹ Marie-Thérèse Lorcin, « Christine de Pizan analyste de la société, » dans *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*, ed. Margarete Zimmerman et Dina de Rentiis (Berlin: Walter de Gruyter, 1994), 199.

³³² Rosalind Brown-Grant, *Christine de Pizan and the Moral Defense of Women: Reading beyond Gender*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 3.

³³³ Pizan, *LMGC*, 86.

Les villes elles-mêmes seront en danger, par « outrageuse charges » qui vont pousser les habitants au bout, ce qui laissera le champ libre aux Anglais. Christine dénonce également les sentiments et les émotions que de telles actions auraient sur le royaume, en créant des rancœurs terribles qui seraient difficiles à outrepasser: « et encore reste les discensions et mortelles haynes dont traysons sourdront, qui en infiniz cuers a ceste cause seront enracinees. »³³⁴ Devant un tel spectacle affligeant, Christine ressent que la seule solution est d'insuffler de nouveau un sentiment d'amour pur entre les membres de la famille royale, et de faire en sorte que celui-ci soit vrai et sincère, la seule chose à même de finalement stopper le déclin de la France.

3.1.3 Rétablir la grandeur de la France et l'amour dans la famille royale

Devant un tableau aussi négatif, la solution de la famille semble être une fois de plus la seule que Christine retienne pour que le royaume puisse se sortir du marasme dans lequel il se trouve. Dans le *Livre de la Paix*, qu'elle destinait au Dauphin Louis de Guyenne, et dans lequel elle dresse les normes morales et politiques auxquelles un bon gouvernement devrait se soumettre, elle indique que « tout royaume divisé en soy sera desolé et toute cité ou maison divisée contre le bien de soi ne puet avoir duree. »³³⁵ Cette phrase est une référence directe à deux passages de Saint Matthieu et Saint Luc: « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté, et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne peut subsister »³³⁶ et « Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté, et une maison s'écroule sur une autre. »³³⁷ Christine, en s'inspirant de la Bible, démontre le côté indiscutable de son propos, puisqu'il s'appuie sur une réécriture de la parole de Dieu. Elle va

³³⁴ Pizan, *LMGC*, 86.

³³⁵ Pizan, *LDP*, 204.

³³⁶ Matt. 11:25, Louis Segond

³³⁷ Luc 11:17, Louis Segond.

néanmoins plus loin en s'appuyant sur du vocabulaire beaucoup plus fort encore. Pour Christine, « il convient tout royaume perir ou il a dissension. » Les dissensions du royaume sont entremêlées avec les problèmes familiaux; comme elle l'indique, il « est chose certaine que par le contraire c'est paix et amour, il est préservé et conservé. »³³⁸ Destruction et dissension sont opposées dans les écrits de Christine à amour et unité. L'importance de la famille, que Christine établit comme l'unité communautaire de base, constitue le point de départ immuable de l'idée du royaume qui est développée dans ses œuvres. Les deux sont inséparables, et nécessitent une relation parfaite basée sur le respect et la paix afin de permettre au royaume de sortir du marasme dans lequel il se trouve. L'importance de la famille doit aussi être perçue à travers l'absence royale, qui est également centrale et cruciale pour comprendre la pensée de Christine.

3.1.3.1 Replacer Charles VI comme père et maître de la nation

Bien qu'aucune œuvre ne soit dédiée directement à Charles VI, la personne royale est cruciale, et pourrait être considérée elle aussi comme une « présence absente. » Toutes les personnes à qui Christine s'adresse afin de leur demander de l'aide dans le but de sauver le royaume sont certes de la même famille, mais avant tout, elles sont liées au roi par le sang. Grâce à ce lien inaltérable, elles ont encore plus que d'autres l'obligation de sauver le royaume, qui ne peut malheureusement pas compter sur son roi malade. Charles VI apparaît comme une sorte de coquille de gouvernance vide, ce qui expliquerait la raison pour laquelle il n'est pas directement désigné par Christine en tant que « solution » au problème. Il est intéressant de noter à quel point le discours de Christine a changé depuis *Le Chemin de Longue Etude* (1403), qui était directement dédié au roi Charles VI:

³³⁸ Pizan, *LDP*, 205.

Tres excellent magesté redoubtee,
Illustre honneur en dignitee montee,
Par la grace de Dieu royauté digne,
Puissant valeur, ou tout le monde encline,
Tres digne lis hault et magnifié,
Pur et devot, de Dieu saintifié,
Cil glorieux de qui vient toute grace
Vous tiengne en pris et croisce vostre attrace.
A vous, bon roy de France redoubtable,
Le Vi Charles de nom notable,
Que Dieu maintiengne en joye et en santé.³³⁹

Christine met en avant la grandeur du roi, qui semblait encore avoir dans son discours les ressources nécessaires pour guider la France. Dans cet extrait, il est encore puissant et inspire le respect (notamment à travers la double utilisation du terme redoutable: « magesté redoubtee » et « bon roy de France redoubtable. ») Ces quelques vers regorgent du vocabulaire de la majesté et de la grâce: « illustre, » « tres digne, » « notable. » La grandeur de Charles VI est due à « la grace de Dieu royauté digne. » Christine en tant que première admiratrice de la famille royale prie d'ailleurs ce dernier de garder le souverain en santé (« Que Dieu maintiengne en joye et en santé,») mais également de lui donner une descendance forte (« vous tieigne en pris et croisce vostre attrace. ») La notion de descendance, bien que traditionnelle dans une dédicace et une allégorie à un souverain, apparaît tout de même sous une lumière particulière de par le contexte

³³⁹ Christine de Pizan, *Le Chemin de longue étude*, ed. Andrea Tarnowski (Paris: Librairie Générale de France, 2000), vv. 1-11. Pour les futures références, il sera intitulé *CLE*.

historique. Le *Chemin de longue étude* parut en 1403, soit 11 ans après la première crise de folie du roi. Ces crises devinrent au fil des années de plus en plus courantes, et durèrent de plus en plus longtemps. Néanmoins, elles laissaient dans un premier temps croire que le pouvoir royal pouvait être conservé par Charles VI, en lui laissant assez de répit. La possibilité que le roi ne regagne jamais sa santé mentale apparaît cependant déjà dans *Le Chemin de longue étude*, qui est dédié (c'est un miroir des princes) aux « haulx ducs magniffiez/ D'ycelle flour fais et ediffiez »³⁴⁰ ainsi qu'aux « gittons d'icelle fleu flour amee. »³⁴¹ En associant la famille, déjà, dans sa dédicace, Christine semble vouloir se prémunir –ainsi que la France– des conséquences potentiellement désastreuses que pourrait avoir l'absence totale du roi sur la situation déjà difficile du royaume, entre Guerre de Cent Ans et guerre civile.

Christine était consciente de la sympathie que le peuple de France avait envers son roi, comme ceci est relaté par Jeannine Quillet (« Charles VI le bien aimé, comme le surnommait le peuple compatissant. »³⁴²) Cet amour du peuple envers son roi est une facette importante de la personnalité d'un souverain, comme Christine le développe dans le *Livre de la Paix*. Cependant, le fait que cet amour soit accompagné de compassion me semble être une raison qui puisse pousser Christine à chercher une résolution ailleurs que dans la seule personne du roi. J'avance le fait que Christine, malgré son amour inconsidéré pour le roi Charles VI, ne voit plus à partir d'une certaine période en celui-ci une solution crédible, étant donné que même s'il est toujours « officiellement » le roi, il ne se trouve être qu'une coquille vide de gouvernance. C'est pourquoi j'interprète les nombreux appels qu'elle fait à la famille royale comme une façon de retrouver un cocon émotionnel pour la France. Il ne faut pas voir en Christine une attaque directe contre le roi

³⁴⁰ Pizan, *CLE*, vv.15-16.

³⁴¹ Pizan, *CLE*, v. 19.

³⁴² Jeannine Quillet, *De Charles V à Christine de Pizan* (Paris: Honoré Champion, 2004), 161.

et un appel à le renverser. Malgré sa maladie, il était encore bel et bien le souverain, ce que Kate Langdon Forhan souligne en indiquant que Louis d'Orléans avait été « advised not to disregard his brother Charles VI, who despite his illness is nevertheless his sovereign. »³⁴³ C'est pourquoi, en plus des formules de politesses traditionnelles de début, les vers de Christine renforcent ce sentiment: « Mon petit dit soit premier présenté,/ Tout ne soit il digne qu'en tieulx mains aille; Mais bon vouloir comme bon fait me vaille. »³⁴⁴ En mettant l'emphasis sur l'humilité de son œuvre (« tout ne soit il digne ») et sur la bonne volonté de son dessein (« bon vouloir »), Christine explique en quelque sorte qu'elle ne cherche pas à détruire le roi, mais qu'au contraire, à travers ces excuses, elle veut montrer que ses écrits ont pour but de sauver la France tout en respectant sa figure royale. C'est pourquoi les liens très étroits qui lient les dédicataires de ces œuvres et le roi de France, basés sur mariage et naissance, apparaissent comme une prolongation de l'amour porté au roi; les trois dédicataires sont « symboliquement » le roi, car ils portent en eux la marque de celui-ci et de son aïeul, et par conséquent apparaissent aux yeux de Christine comme dignes de le représenter dans l'effort de réunification.

3.1.3.2 Le poids de l'hérédité dans le développement des émotions du souverain

Si Christine donne autant d'importance à la descendance de Charles V, c'est qu'elle a été très fortement marquée par la personnalité de ce dernier, auprès duquel elle a passé une grande partie de sa vie: son père Thomas de Pizan était le conseiller personnel du roi. Beaucoup de commentateurs de Christine s'accordent à dire qu'elle voyait dans la personnalité du roi défunt l'ultime incarnation de la perfection royale. Quillet souligne que pour Christine, Charles V était

³⁴³ Kate Langdon Forhan, *The Political Theory of Christine de Pizan* (Burlington: Ashgate, 2008), 104.

³⁴⁴ Pizan, *CLE*, vv. 12-14.

le roi « en qui s'est incarnée la tradition chevaleresque. »³⁴⁵ Delogu quant à elle insiste sur le fait que le *Livre des fais du bon Charles V*, en plus d'être conçu comme un miroir, est également une glorification de la perfection de Charles V, et comment ce dernier travaillait à l'élévation de sa personne: « Her *Livre des fais* builds upon the efforts of Charles himself, who sought to incarnate in his reign an ideal kingship founded upon an alliance of wisdom and power that would provide an example for his *successors*. »³⁴⁶ En plus du lien émotionnel qui la reliait au roi, Christine explique l'importance du lien du sang; même si Charles VI n'a pas en lui la possibilité de régner, son sang noble fait qu'il mérite respect, ainsi que tous ceux qui partagent cette noblesse. Ils n'ont pas de raison de combattre les uns contre les autres. Cette idée de succession et de partage de la grandeur qui dépasse le simple clivage généalogique est également très présente dans le *Livre de la Paix*, où Christine associe Charles V et son petit-fils le Dauphin dans sa définition du parangon de gouvernance. Quand elle veut donner à ce dernier un exemple à suivre afin de devenir un bon souverain, elle lui conseille de suivre les pas de « ton bon *ayol*, le tres *sage* Charles quint de son nom. » Hérité et sagesse sont associées dans le vocabulaire émotionnel de Christine; puisque Charles V était un roi des plus nobles, ce qui a « passé dans son sang » est présent, ce qui expliquerait donc que pour Christine, même si Charles VI était tombé dans la folie, son fils le Dauphin aurait donc hérité de ces dons, qui faisaient de lui un roi complet.

Elle explique que la personnalité de Charles V était marquée par une sorte d'aura qui faisait qu'il était naturellement reconnu, même par les plus humbles franges de la population qui ne l'avaient pas nécessairement vu avant. Dans le *Livre de la Paix*, elle explique que lors des

³⁴⁵ Quillet, *De Charles V à Christine de Pizan*, 66.

³⁴⁶ Daisy Delogu, *Theorizing the Ideal Sovereign: the Rise of French Vernacular Royal Biography* (Toronto: University of Toronto Press, 2008), 158-59. Les italiques sont de moi.

passages du convoi royal, l'on pouvait entendre des personnes demandant « lequel est le roy ? Lequel est le roy ? je les voys tous ensemble. »³⁴⁷ Sa grandeur et sa magnificence sont accentuées par la présence de sa cour, qui est également sa famille, et qui renforce sa position de pouvoir: « Et ainsi cellui seigneur vouloit tenir ordre en toute chose. O ! Comment tenoit il en belle ordonnance la royne *sa femme*; comment estoit elle accompagnee de foison dames et damoiselles et plusieurs *de son sang*, certes moult y avoit bel estat et semblablement *ses enfans*, lesquelz il vouloit qu'ilz fussent tenus en crainte et qu'ilz apprenissent. »³⁴⁸ L'utilisation des termes que j'ai mis en italique dans cette citation démontre l'importance de l'hérédité et de la famille, qui sont dans l'esprit de Christine une composante à part entière d'un bon roi. Dans les quelques chapitres du *Livre de la Paix* où Christine effectue sa description de Charles V, la définition du roi passe par une description minutieuse de sa grandeur en tant qu'homme, mais également en tant que chef de famille. Cette description du roi suit ce que Krynen avait commencé à décrire quand il indiquait que « dans le *Livre de Fais*, le prince des miroirs prend désormais figure humaine. Il est vivant. »³⁴⁹ L'humanisation de Charles V le positionne en tant qu'un père aimant, qui agit également comme un père pour la France, sa disparition étant de ce fait d'autant plus devastatrice (« Mais trop tot leur faille leur bon pere dont ne fu pas seulement dommage a eulx et a tout le royaume, mais generalement a tout le monde. »³⁵⁰) Charles V est construit sur un schéma émotionnel évoquant trois types de « paternités ». Il y a celle de ses enfants biologiques (« a eulx, ») celle du royaume (« a tout le royaume, ») mais également de façon générale « a tout le monde. » La tristesse ressentie à sa mort vient du fait que l'universalité

³⁴⁷ Pizan, *LDP*, 214.

³⁴⁸ Pizan, *LDP*, 214. Les italiques sont de moi.

³⁴⁹ Jacques Krynen. *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen-âge (1380-1440)* (Paris: A&J Picard, 1981), 92.

³⁵⁰ Pizan, *LDP*, 215.

de son amour et de ses sentiments avait créé une unité, ainsi qu'un consensus général autour de sa personnalité. Il était un grand roi qui savait se faire respecter, car « nul, tant fust grant, n'osast en rien mesprendre. » Même les plus grands respectaient son caractère et sa stature, ce qui ne l'empêchait néanmoins pas de rester disponible pour « le bon peuple de France » envers qui il donnait de nombreux signes « d'amour et benignité. »

L'omniscience du caractère émotionnel de Charles V est ce qui faisait de lui un bon souverain, parce qu'il avait réussi à rallier autour de lui sa famille et son peuple en leur montrant son amour. Delogu suggère que « Christine [...] identifies care of the res publica as the primary obligation of kingship. »³⁵¹ Ce rapport entre le roi et sa population va plus loin que le simple rapport de soutien, puisqu'il est même assimilé à de l'amour: le roi aimait autant son peuple que celui-ci aimait son roi bienfaisant. Christine veut expliquer au Dauphin que l'amour du peuple n'est pas un automatisme, mais quelque chose qui se gagne. Il ne doit pas uniquement être conditionné autour de la compassion, comme c'est le cas avec Charles VI, mais également autour d'un profond respect de l'institution royale. En rétablissant les relations entre le roi et sa famille de « sang, » Christine veut croire que la communauté familiale de France se retrouverait et permettrait au royaume de se reformer en tant qu'entité unie, ce qui permettrait de mettre fin aux problèmes actuels.

3.1.3.3 La reine, ultime espoir de réunification

Christine, après s'être focalisée sur les hommes de la famille, a posé son regard sur Isabeau de Bavière, reine de France. Elle effectue cela dans son *Epistre à la royne de France*. Cette épître, dédiée à la « très haulte, puissant et très redoubtée dame » qu'était selon Christine Isabeau,

³⁵¹ Delogu, *Theorizing the Ideal Sovereign*, 183.

pourrait être vue comme une sorte d'ultime tentative de la part de l'auteur d'influencer la reine afin d'obtenir la paix. Isabeau, en tant que femme du roi et mère de l'héritier s'inscrit comme une intermédiaire entre les princes de sang qui s'entredéchirent et le roi. Elle n'est pas « directement » du même sang que les Armagnacs et les Bourguignons, tout en étant néanmoins un membre à part entière de cette famille, vu qu'elle a donné des héritiers à la couronne. Cette position de régence entre les deux factions qui se déchirent est particulièrement importante pour Tracy Adams, qui voit dans l'épître une analyse « seeking to define and even create Isabeau's authority. »³⁵² Christine explique effectivement à la reine qu'elle pourrait « estre la medecine et souverain remede de la garison de ce royaume a present playé. »³⁵³ Christine veut impliquer la reine dans le processus de résolution du conflit, en mettant en elle le rôle le plus important qui soit, à savoir celui de « médecin, » et en lui faisant comprendre qu'elle est la clef de la fin de la maladie qu'est la guerre civile. Isabeau devrait s'impliquer, selon Christine, en tant qu'un médecin émotionnel, dont la position au carrefour de la famille et de la gouvernance devrait permettre la guérison des conflits qui paralysent le royaume.

Donner autant d'intérêt à une reine n'est pas pour Christine une façon de la flatter, mais au contraire un moyen de donner plus d'importance à une figure royale qui n'avait plus selon Jacques Krynen aucune importance politique dans la vie du royaume: « à partir de 1328, peut-être du fait de l'exclusion des femmes de la succession à la couronne de France, elle [la reine] ne joue plus qu'un rôle officiel de représentation »³⁵⁴ Christine va à l'encontre de cette définition en démontrant que, de par sa condition à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace familial, la reine Isabeau est à même de pouvoir changer les mentalités. Christine explique qu'Isabeau a les

³⁵² Adams, *The Life and Afterlife*, 185.

³⁵³ Pizan, *ERF*, 70.

³⁵⁴ Krynen, *Idéal du prince*, 140.

qualités nécessaires pour être une bonne reine, à savoir « pitié, charitié, clemence et benignité. »³⁵⁵ Grâce à celles-ci, elle pourrait unir les deux factions, en montrant les souffrances terribles des plus humbles, tels les « pouvres, desers de leurs biens, alassent mendier par famine en estranges contrees en racomptant comment ceulx qui garder les doivent les eussent détruits ! »³⁵⁶ Elle souligne à quel point les pauvres de France souffrent le martyr dans ce conflit, à cause non seulement des dégâts collatéraux liés à la guerre (« famine, » « desers de leurs biens ») mais également à cause des massacres qui ont désacralisé la nature même du rapport féodal, puisque la classe dirigeante et forte, censée être garante de l'unité et de la protection du royaume, a détruit la population pour son enrichissement personnel (« ceulx qui garder les doivent les eussent détruits ! ») Christine insiste également sur le fait que la reine se doit donc d'être la représentante de tous, et par sa bonté et son amour doit « gommer » les mauvaises émotions du conflit, afin d'infuser de nouveau un climat d'amour fraternel dans le royaume. Pour cela, Christine donne trois exemples tirés de trois catégories: une reine historique, une reine biblique, et une reine divine.

Christine utilise l'exemple de la « très saige et bonne royne de France, Blanche, mère de Saint Louys » qui, en montrant le roi, alors encore enfant, à des barons qui se querellaient, « par son sens les appaisoit. »³⁵⁷ L'exemple biblique est celui de la « vaillant sage royne Hester » et de Bethsabée qui ont toutes les deux réussi à calmer l'ire des leurs royaux époux, Esther grâce à son « sens et benignité » et Bersabée qui « appaisa [...] maintes foiz l'yre David »³⁵⁸ Finalement,

³⁵⁵ Pizan, *ERF*, 74.

³⁵⁶ Pizan, *ERF*, 78.

³⁵⁷ Pizan, *ERF*, 76.

³⁵⁸ Pizan, *ERF*, 76.

la dernière reine est « la royne du ciel, mère de Dieu » qui est la « mère de toute christienté. »³⁵⁹

Ces trois exemples expliquent de façon non-discutable l'importance des reines dans la résolution des conflits. Deux dimensions sont mises en exergue dans sa démonstration. La première est celle de la reine en tant que mère. L'utilisation de Blanche de Castille laisse à penser que Christine reconnaît dans l'éducation que celle-ci a donnée à son fils, le futur Saint Louis, une importance particulière non seulement dans sa vie de roi, mais également dans son établissement en tant que saint. Blanche, de par son amour et sa sagesse, a réussi à non seulement « créer » un roi aimant et bon, mais également un grand saint, adulé comme un exemple typique de piété. Marie, mère de Dieu, est quant à elle la mère du sauveur, et également de ce fait la mère de toute la population chrétienne, qui a su aimer son fils comme un être humain pour l'aider à se construire en tant que fils de Dieu. Une bonne reine doit être la mère de sa population, afin de la garder unie dans l'amour, en calmant ses dissensions et en la réunissant en son sein. Bethsabée et Esther sont de leur côté mentionnées afin de montrer l'importance que revêtent tempérance et sagesse chez une reine, qui doit pouvoir calmer et « contrôler » le roi afin de lui éviter de commettre des erreurs regrettables. En donnant ces exemples, Christine veut pousser la reine à prendre conscience de l'importance de son rôle, tout en donnant à la figure royale de la souveraine une visibilité indiscutable: les trois reines en questions ne peuvent pas être critiquées, étant donné qu'elles représentent une sorte d'apothéose dans leurs milieux respectifs. Tracy Adams explique que « Christine's letter to Isabeau seems to aim to instruct its audience – members of the royal council, perhaps- in how to imagine the queen's role and apprise them of her personal fitness for it. »³⁶⁰ Christine présente la reine en tant qu'ultime recours aux

³⁵⁹ Pizan, *ERF*, 78.

³⁶⁰ Adams, *The Life and Afterlife*, 186.

problèmes du royaume, qui sauverait la France, et dont la puissance de sagesse et d'amour ne pourrait être contestée.

3.1.4 Christine, voix prophétique porteuse des émotions

Même s'il est évident que Christine voyait vraiment dans la réconciliation et le retour de l'amour familial une solution au conflit, comme l'indique Carroll,³⁶¹ il me semble néanmoins qu'elle avait toutefois conscience qu'un tel résultat serait difficile à atteindre par une simple utilisation des émotions. Chaque année qui passait envenimait le conflit et menaçait à tout moment d'embourber le royaume dans une situation encore plus dramatique. Elle est également consciente que son discours n'aurait peut-être pas la portée qu'elle espérait, puisqu'elle était une femme, dont la parole ne serait pas reconnue à sa juste valeur. Romagnoli exprime ce problème en argumentant que « dépourvue d'une lignée de femme écrivains qui puisse la légitimer, Christine manque cruellement de modèles, d'images d'autorité. »³⁶² Christine exprime ce manque et ses doutes, voire sa tristesse par rapport à la possible non résolution du conflit dans les ultimes lignes de *Lamentacion* en expliquant « et a moy, povre voix criant en ce royaume, desirouse de paix et deu bien de vous touz, vostre servant Christine, meue en très juste entente, doint veoir la journee ! »³⁶³ Christine une fois de plus rappelle qu'elle ne veut pas critiquer le roi, et rappelle le caractère plein de bonté et d'humilité de sa démarche (« meue en très juste

³⁶¹ « Though not a pacifist, she believed not only that limits should be set on the destructiveness of war, but also that peace could be achieved through human efforts to secure justice, and efforts to educate the prince and the population against the ravages of unlimited war. » Carroll, « On the Causes of War, » 355.

³⁶² Patrizia Romagnoli, « Les Formes de la voix: masques et dédoublement du moi dans l'oeuvre de Christine de Pizan » dans *Au Champ des escriptures: IIIe colloque international sur Christine de Pizan*, ed. Eric Hicks (Paris: Honoré Champion, 2000), 73.

³⁶³ Pizan, *LMGC*, 94.

entente »), et indique que sa plus grande peur serait de ne pas pouvoir assister à la fin de la guerre de son vivant. Elle a depuis de nombreuses années été une « povre voix criant en ce royaume » dont les implorations à un retour de la communauté d'amour de la famille française n'ont pas été écoutées.

Cette déclaration pleine d'espoir, mais également de résignation, fait écho à la Bible, où dans l'Evangile selon Saint Jean il est dit « Moi, dit-il, je suis la voix de celui qui crie dans le désert: aplanissez le chemin du Seigneur, comme a dit Ésaïe, le prophète. »³⁶⁴ De même que Jean parlait pour le Seigneur sans qu'on ne le crût, Christine se dépeint comme une disciple de la paix, dont la voix n'est pas écoutée, et à laquelle aucune réelle attention n'a été donnée. Elle se présente comme une sorte de prophète littéraire, qui comme Jean annonce l'arrivée d'un sauveur.³⁶⁵ Néanmoins, et toujours pour renforcer son humilité, elle est « meue en très juste entente. » De même que Christine ne se conçoit pas comme l'ultime solution, à la manière de Saint-Jean (« Il déclara, et ne le nia point, il déclara qu'il n'était pas le Christ »³⁶⁶), elle se dépeint comme une annonciatrice de la bonne nouvelle, de l'arrivée de celui qui réparera l'amour dans la famille royale, seule solution au problème de la France. L'une des autres raisons qui font que Christine fait passer son message avec humilité vient du fait qu'elle sait qu'en tant que femme, son message pourrait ne pas être considéré. Néanmoins, Liliane Dulac explique que Christine « inscrit son image de femme écrivain au cœur de dispositifs destinées à susciter le préjugé respectueux qui assure l'autorité de son ouvrage. »³⁶⁷ Christine s'est désignée dans la majorité de

³⁶⁴ Jean 1:23, Louis Segond.

³⁶⁵ Sur la voix prophétique, voir Jean-Claude Mühlethaler, « Le Poète et le prophète: Littérature et politique au XV^e siècle », *Le Moyen Français*, 13 (1983): 157-69.

³⁶⁶ Jean 1:20, Louis Segond.

³⁶⁷ Liliane Dulac, « L'Autorité dans les traités en prose de Christine de Pizan, » dans *Une Femme de lettres*, 17.

ses œuvres comme une femme seule, accablée de tristesse et par les aléas de la vie. Dans *Lamentacion*, elle commence son œuvre en indiquant qu'elle est une « seulette à part. »³⁶⁸ Cependant, au-delà de cette marque de faiblesse supposée, Christine utilise les attributs de la faible femme comme une arme afin de démontrer à quel point les désagréments de la guerre touchent toute la communauté, et comment le changement toucherait la famille de la France en général. Tout comme deux membres de la même famille qui souffrent trouvent une solution à leurs problèmes dans la réconciliation et l'amour, Armagnacs et Bourguignons doivent réapprendre à aimer et à s'aimer afin de ne plus former deux communautés consumées par la haine, mais au contraire une seule et même communauté unie par l'amour.

Christine, malgré les espoirs qu'elle met dans la résolution pacifique du conflit à travers une réunification familiale, est consciente de la difficulté de cette tâche. Le résultat de la bataille d'Azincourt, que Le Brusque qualifie de « massacre of fools on a larger scale, »³⁶⁹ a éteint les espoirs d'une possible résolution du conflit, étant donné que les Bourguignons, n'ayant pas aidé les troupes royales lors de la bataille,³⁷⁰ étaient plus que jamais considérés comme des ennemis et des traîtres au royaume par les Armagnacs. Devant l'ampleur du massacre, la glorification des chevaliers semblait inutile, étant donné que ce massacre avait posé plus de problème qu'il n'en avait résolu; Le Brusque souligne que « the destruction of the chivalry of France is devoid of any

³⁶⁸ Piza, *LMGC*, 84

³⁶⁹ Georges Le Brusque, « Chronicling the Hundred Years War in Burgundy and France in the Fifteenth Century, » dans *Writing War: Medieval Literary Response to Warfare*, ed Corinne Saunders (Chippenham: Brewer, 2004), 84.

³⁷⁰ Henry V avait promis de ne pas attaquer les Flandres, alors possessions bourguignonnes, si les armées de Jean sans Peur n'attaquaient pas les troupes anglaises. Pour une couverture de la bataille et de ses conséquences, voir Anne Curry, *The Battle of Agincourt: Sources and Interpretations* (Rochester: Boydell Press, 2000) qui s'attache à la trace littéraire de la bataille dans l'Histoire.

eminence or dignity. »³⁷¹ Devant la destruction du mythe chevaleresque et la quasi mort de l'image du roi, Christine et Alain Chartier vont se tourner vers celles qui restent derrière, doubles victimes de cette défaite, afin de « recréer » cette unité émotionnelle dont Christine avait parlé, les femmes.

3.2 FEMMES, DESTRUCTIONS ET EMOTIONS: INTRODUIRE LA SOUFFRANCE

L'impact de la cuisante défaite d'Azincourt fut tellement important qu'il a été ressenti par toute la population, du plus humble paysan aux plus grandes familles. Cependant, les réactions à cette dernière ont été très différentes, et, suivant l'analyse de Le Brusque, nombreux furent ceux qui critiquèrent plus ou moins directement les responsabilités de la noblesse et de la chevalerie dans la déroute. *La Chronique du religieux de Saint-Denis* est un parfait exemple de cette critique, notamment dans la façon dont la réaction à la défaite est perçue par les grands princes du royaume:

Dès que la nouvelle de ce triste événement fut connue du roi et de ses sujets, la consternation fut générale; chacun ressentit une amère douleur, en songeant que le royaume était privé de tant d'illustres défenseurs, et que le trésor, appauvri déjà par la solde des troupes, allait être complètement ruiné par la rançon des prisonniers. Mais ce qui leur fut le plus sensible, ce fut de penser que ce revers allait rendre la France la fable et la risée des autres nations.³⁷²

³⁷¹ Le Busque, « Chronicling the Hundred Years War, » 84.

³⁷² *CRSD*, Vol.5, 571.

Les classes dirigeantes dans cet extrait sont décrites comme plus préoccupées par les conséquences matérielles de la bataille que par son coût humain. Ce qui est néanmoins le plus marquant, c'est à quel point leurs préoccupations sont égoïstes. En effet, leur plus grande angoisse (le mot original en latin est « plus magnipendenbant »)³⁷³ est que le royaume devienne une source de moquerie pour les autres (« rendre la France la fable et la risée des autres nations. ») Les réactions qui sont suscitées par cette nouvelle sont doubles. Dans un premier temps, le bilan humain de la bataille qui provoque chez le roi et ses sujets une « amère douleur » est évoqué, mais il est mis en opposition avec l'appauvrissement des défenses françaises que cela va causer (« le royaume était privé de tant d'illustres défenseurs. ») Dans un second temps, la dimension économique les afflige, en pensant à quel point cette désastreuse bataille va finir de ruiner le royaume (« le trésor [...] allait être complètement ruiné par la rançon des prisonniers. ») Les émotions de cette défaite sont dépeintes, de la part des puissants du royaume, par des mauvaises raisons. En effet, seules les pertes matérielles du royaume, ainsi que l'impression que cette défaite aura aux yeux des voisins de la France est mise en relief, et pas les souffrances individuelles des membres du royaume. Devant l'ampleur de cette défaite, et le manque de compassion des classes dirigeantes, les espoirs de réconciliation de la France par la reconstruction de la communauté émotionnelle familiale que Christine avait préconisée semblent bien futiles. La crise profonde de la guerre civile, loin de se résoudre par un deuil commun qui aurait resserré les liens distendus entre Bourguignons et Armagnacs, a été accentuée. Différentes œuvres rejettent la responsabilité soit sur les Bourguignons, qui sont vigoureusement attaqués par des auteurs comme Jean Juvénal des Ursins ou Alain Chartier, d'autres rejettent la responsabilité sur la couardise des Armagnacs, comme c'est le cas dans l'anonyme

³⁷³ *CRSD, Vol.5, 570.*

Pastoralet.³⁷⁴ Quoi qu'il en soit, une réunification du royaume n'était plus possible en l'état des choses, c'est la raison pour laquelle Alain et Christine décident dans leurs œuvres de se focaliser sur les victimes dont la parole est souvent tue dans de telles horreurs: les femmes laissées derrières, à qui la bataille a tout fait perdre.

Carla Bozzolo a développé l'importance de la place des femmes dans le contexte des guerres civiles, en soulignant à quel point leur impact sur les mères, femmes, sœurs, filles, qui étaient laissées derrière faisaient d'elles les victimes les plus marquées du conflit: « Les femmes [...] sont déjà, en général, les premières victimes des guerres. [...] En cas de guerres civiles, elles assistent non seulement à la disparition de leurs proches mais aussi à la destruction de leurs foyers. »³⁷⁵ Le *Pastoralet* souligne cette tendance en implorant les bergères, suite à la bataille de Roussaville (une bataille fictive qui est un prête nom pour la Bataille d'Azincourt): « Bergierttes, plorés pour eux/ Et lamentés en griés clamours,/ Car vous perdés chy vos amours./ Plourés des yex, plourés souvent,/ Car chy perist ung beau jouvent. »³⁷⁶ La mort des bien-aimés est mise en exergue, notamment à travers une surabondance du champ lexical de la tristesse et de sa manifestation physique dans ce passage (« plorés, » répété trois fois en quatre vers, « griés clamours. ») L'importance de la tristesse des femmes est décrite, et même si dans le *Pastoralet*, elle ne représente que quelques vers, Alain et Christine vont quant à eux développer l'importance de cette tristesse dans un contexte purement féminin.

³⁷⁴ Anne Curry donne les exemples de ces différentes œuvres dans son *The Battle of Agincourt: Sources and Interpretations*

³⁷⁵ Carla Bozzolo, « Familles éclatées, amis dispersés: échos des guerres civiles dans les écrits de Christine de Pizan et de ses contemporains, » dans *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan, (Glasgow, 21-27 July, 2000) Published in Honour of Lilianne Dulac, Vol. 1* (Glasgow: University of Glasgow Press, 2002), 119-20.

³⁷⁶ *Le Pastoralet*, ed. Joël Blanchard (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), vv. 6580-84.

3.2.1 Mort et joie: grandir par la souffrance chez Christine de Pizan

Christine de Pizan, dans son *Epistre de la prison de vie humaine* (1418) se focalise sur le potentiel émotif de la bataille tel qu'il est ressenti par les femmes. Elle insiste particulièrement sur la façon dont celles-ci vivent leurs émotions. La nature même de ce désastre fait que l'entreprise de Christine n'a pas de véritable précédent. La réconciliation qu'elle avait envisagée dans ses œuvres précédentes est impossible, et Christine voit la nécessité de s'attarder finalement non plus sur les conséquences nationales de ce massacre, mais au contraire sur les femmes qui sont touchées directement, et pour qui le massacre n'est rien d'autre que la perte d'un être cher. L'utilisation du genre de l'épître peut paraître étonnante dans ce contexte particulier. L'épître en tant que genre littéraire ressemblait à une longue lettre adressée à un destinataire précis, dans laquelle des sujets philosophiques étaient discutés. Dans *L'Epistre de la prison de vie humaine*, *gender*³⁷⁷ et genre littéraire sont intimement liés dans l'écriture de Christine. En effet, son épître est destinée à « trouver remede et medicine a la grieve maladie et fermeté d'amertume de cuer et tristesse de pensé, par quoy flus de lermes [...] peust estre restreint. »³⁷⁸ Christine, en tant que femme, se propose d'essayer de libérer sa dédicataire, « Dame Marie de Berry, Duchesse de Bourbon et d'Auvergne » des afflictions qui l'ont touchée doublement, en tant qu'épouse et que mère, à Azincourt ainsi que par le passé.³⁷⁹ Christine s'adresse à Marie en tant que femme, ayant

³⁷⁷ Il n'y a pas de consensus sur la traduction du terme « gender » en français; pour cette raison, je n'utiliserai que le mot anglais « gender » dans ce chapitre. A ce sujet, voir Josiane Haly, « Le Casse-tête de la traduction du mot 'gender' en français, » *ILCEA* 3 (2002). Elle explique qu'aucune traduction ne s'impose plus que l'autre, tout en reconnaissance que « lorsque que la diffusion du concept sera plus large, une traduction s'imposera. » (120).

³⁷⁸ Pizan, *EPVH*, 2.

³⁷⁹ L'époux de Marie, Jean Ier de Bourbon, ainsi que l'un de ses fils, Charles d'Artois, comte d'Eu, furent tous deux emprisonnés suite à Azincourt. Tandis que Jean mourut en captivité (1433), Charles resta prisonnier des anglais jusqu'à ce qu'ils se décidèrent à le relâcher après 23

également connu la souffrance de la perte d'un être cher. Cette épître est donc non seulement une tentative de soulagement de la tristesse, mais également une introspection de la part de Christine, qui se situe elle aussi dans cette communauté de la tristesse qui s'est emparé de Marie.

3.2.1.1 Partager l'expérience de la perte et sa tristesse

Christine effectue un parallèle entre ses propres douleurs de veuve et l'épreuve que vit Marie afin d'établir une connexion entre les deux, par laquelle les émotions prennent une place centrale dans l'œuvre. Marie est affligée, mais Christine elle-même est submergée par des émotions, vu qu'elle exprime qu'elle est elle-même « meue de pitié et de loyale et vraie affection. »³⁸⁰ Il ne faut pas voir l'utilisation du mot « pitié » ici dans le sens détresse, mais plutôt dans celui de la commisération, de la compréhension d'un sentiment dû à un état d'esprit commun, ce qui explique en quoi Christine indique qu'elle a pour Marie une « vraie affection. » Les deux femmes se retrouvent dans cet état émotionnel de ravage que seules les femmes ayant perdu leur compagnon peuvent connaître³⁸¹. Bien qu'elles n'aient pas perdu leurs époux de la même manière, elles partagent un même manque. La souffrance de Marie est vive à cause de la proximité de la disparition de son mari. Sa condition, elle la partage avec Christine, qui elle-même se voit comme un « miroir » dans Marie; le but de Christine est donc en quelque sorte

ans de captivité en 1438. Marie avait connu pareil malheur puisque son premier mari, Philippe d'Artois, était au nombre des victimes lors de la Bataille de Nicopolis (1396).

³⁸⁰ Pizan, *EPVH*, 2.

³⁸¹ Dans *Des Femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge* (Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003), Emmanuelle Santinelli explique la difficile lot des veuves et femmes seules de cette période, expliquant qu'une femme « semble avoir beaucoup plus de chances de survivre à son mari dans un monde aristocratique où sévissent les guerres publiques et privées » (49), ce dont Marie est un parfait exemple, et également que « la perte du statut d'épouse implique quant à elle la recherche d'un nouveau mode de réintégration dans la vie sociale, sur lequel pèse tout autant la situation personnelle de la veuve (l'âge, le nombre et l'âge des enfants) que le poids des stratégies familiales » (50).

d'aider Marie à devenir ce qu'elle est devenue, à savoir une femme qui souffre un peu moins, et qui a réussi à tant bien que mal s'accommoder à son statut destructeur de veuve. Christine indique dans une importante phrase que

Comme les mérites de ta large charité a moy estendue en cestuy temps d'affliction présente ou amis gouverner singulier secours [...] comme de ce et d'autres tes bienfaits recognoissante et non ingrate, desireuse d'en aucune chose comme obligee te pouvoir servir, a toy premierement des princesses de ce dit royaume [...] sera adreciee ceste mienne epistre.³⁸²

Elle conçoit son épître comme un juste retour des choses, étant donné que Marie l'a jadis soutenue « en cestuy temps d'affliction, » ce qui explique que Christine soit « recognoissante et non ingrate. » L'aide que Christine se propose de donner n'est cependant pas une simple réponse à un service rendu précédemment; elle s'implique personnellement dans la démarche qu'elle a commencée, principalement émotionnellement, car elle est « desireuse » de donner son aide. L'œuvre de Christine, par une femme, pour une femme, avec cette interdépendance positive, démontre à quel point se forme entre émetteur et récepteur un lien inaltérable lié par des émotions communes, qui vont être traitées afin d'amener Marie à « sauver » sa personne et à survivre à ces émotions terribles.

Christine utilise les émotions terribles et négatives qui sortent de cette épreuve – les susnommés « amertume de cuer et tristece de pensee » afin d'en faire une base pour recréer Marie à son image, en utilisant la supposée faiblesse dans laquelle elle se trouve émotionnellement afin de la rendre forte. Perfetti rappelle que durant le Moyen-Age, « the belief

³⁸² Pizan, *EPVH*, 2

in excessive female emotions was used to limit women's participation in public life. »³⁸³

Christine effectue exactement le contraire dans *l'Épître*, en démontrant comment les émotions qui submergent Marie peuvent être positives en étant maîtrisées et pondérées, comme elle va essayer de lui montrer dans son épître. Son action suit le changement qui s'est effectué en elle, comme Lori Walters l'explique à propos de Christine: « Comme l'avait fait Saint Augustin dans ses *Confessions*, Christine décrit dans la *Mutacion*, sous la figure d'une métamorphose, un moment critique dans sa vie, qui la mènera irrévocablement à sa vocation d'écrivain. »³⁸⁴

Christine ne veut pas pousser Marie à écrire, mais veut que l'élément déclencheur qui lui ferait accepter son sort lui apparaisse finalement, non pas dans la tristesse, mais dans l'acquiescement des émotions qui l'inondent, afin de lui faire accepter, avec le moins de douleur possible, son nouveau statut de veuve; Christine donne alors à Marie une méthode qui lui permettrait de se sentir moins triste.

3.2.1.2 Etapes de guérison: accepter l'inacceptable

Afin de commencer son travail de guérison, Christine désigne les deux sources du mal qui devront être guéries. La condition des femmes est associée à une « grieve maladie » à laquelle il convient de trouver « remede et medicine. » La maladie dont souffre Marie, et dont la cause est bien entendu l'emprisonnement de son mari et de son fils, est caractérisée par deux symptômes, que Christine cible dans son « médicament. » L'épître de Christine est en effet désignée pour guérir le cœur de Marie, source des émotions (« amertume de cuer ») et ses pensées (« tristee de pensée; ») ces afflictions morales se somatisent à travers une représentation physique de la peine

³⁸³ Perfetti, *Women's Emotions*, 15.

³⁸⁴ Lori Walters, « La Réécriture de Saint Augustin par Christine de Pizan: de la *Cité de Dieu* à la *Cité de Dames*, » dans *Au Champ des escriptures*, 200.

qui est vécue, par « un flus de lermes »³⁸⁵ qui coule sur le visage de la pauvre affligée. La double souffrance physique et mentale doit donc être soignée, car Christine reconnaît la nécessité de guérir le corporel et le mental ensemble, les deux étant intimement liés, car ils ne peuvent pas être opérationnels l'un sans l'autre: « le quel a l'ame en tel cause ne puet prouffiter, ne au corps valoir. » Ce projet d'œuvre littéraire proposant une consolation fait immédiatement penser à Boèce, dont la *Consolation de Philosophie* (environ 524) dresse le portrait d'un homme dont les angoisses de l'attente de son exécution sont effacées par l'apparition d'une « woman of majestic countenance whose flashing eyes seemed wise beyond the ordinary wisdom of men. »³⁸⁶ Cette dame, c'est Philosophie; elle remarque lors de son arrivée dans la cellule l'état de décrépitude à la fois physique (« grief-stricken, downcast face ») que mentale (« this mind is dulled, drowned in the overwhelming depths »³⁸⁷) du prisonnier. Anne Paupert souligne l'importance qu'a eu Boèce sur l'œuvre de Christine, et à quel point dans *l'Epistre* « il est cité plusieurs fois, et outre ces citations, le texte est nourri de nombreuses réminiscences boéciennes. »³⁸⁸ Christine ne se contente pas de recopier Boèce en l'adaptant à son contexte, mais plutôt, et comme Paupert l'explique,³⁸⁹ elle l'utilise comme un matériau de création de sa consolation émotionnelle.

Christine est une femme, qui connaît bien les souffrances que Marie est en train de vivre, puisqu'elle met en avant dans *l'Epitre* son « petit estat vesval »³⁹⁰ qui l'afflige depuis la disparition d'Estienne de Castel, son mari. Elle est consciente des émotions et des situations à

³⁸⁵ Pizan, *EPVH*, 4.

³⁸⁶ Boethius, *The Consolation of Philosophy*, ed. Richard H. Green (Mineola: Dover Publications, 2002), 1.

³⁸⁷ Boethius, *Consolation*, 3.

³⁸⁸ Anne Paupert, « Christine et Boèce. De la lecture à l'écriture du moi, » dans *Contexts and Continuities*, 656.

³⁸⁹ « Mais même lorsqu'elle compile [...] elle modifie et réorganise selon ses besoins les matériaux utilisés. » Paupert, « Christine et Boèce, » 655.

³⁹⁰ Pizan, *EPVH*, 6.

travers lesquelles une femme privée d'époux passe. En tant que veuve elle-même, elle peut écrire librement, en étant crédible, puisqu'elle s'inscrit dans cette communauté de la souffrance des femmes ayant perdu l'être aimé. Elle sait vraiment que son épître n'est pas en soi une consolation, car elle est bien lucide sur le fait que le manque et le traumatisme induits par la perte du compagnon sont « inrecouvrable et fort à oublier. » Son œuvre est donc plus à considérer comme un onguent, qui va essayer de faire passer l'horreur de façon plus douce, en rendant l'insoutenable plus supportable (« en donnant reconfort. »)³⁹¹ Blumenfeld-Kosinski indique que « for an understanding of the *Epistre de la prison de vie humaine* it is important to remember that, at the end of the *Advision*, an extremely intricate historical/ autobiographical work, Lady Philosophy is transformed into Lady Theology, thus dramatizing Christine's movement from intellectual to religious aspect of consolation. »³⁹² Le début de *l'Epistre* me fait penser que Christine se transforme elle-même en une nouvelle incarnation de Dame Philosophie, qui serait émotionnellement proche de Marie et de ses souffrances, de par le vécu de tristesse qu'elles ont en commun, car elles sont toutes deux séparées de leur mari. Cette proximité est renforcée par l'intimité revendiquée de Christine envers Marie; elle « suppli humblement ton humaine debonnaireté, que n'ait a mal se en singulier je parle a toy, c'est assavoir par tu »³⁹³ Cette familiarité que Christine instaure d'emblée entre elle-même et Marie, en la suppliant de ne pas prendre mal sa démarche, l'encourageant à faire appel à son « humaine debonnaireté, » permet de renforcer le lien émotionnel entre les deux par le biais d'une didactique de la parole, dans laquelle la distance entre la puissante Marie et Christine, qui se définit souvent comme humble parmi les humbles, s'amenuise. Christine continue à justifier le fait que familiarité ne

³⁹¹ Pizan, *EPVH*, 4.

³⁹² Blumenfeld-Kosinski, « Two Responses, » 81.

³⁹³ Pizan, *EPVH*, 4-6.

signifie pas pour elle manque de respect; elle lui explique d'ailleurs que « meismement autrefois ay parlé en mes petites escriptures et epitres a ton tres noble pere, l'excellent duc de Berry [...] et a maints autres princes et princesses. »³⁹⁴ Christine se positionne non seulement en tant qu'amie de Marie, qui comprend ses souffrances, mais également comme l'amie des puissants, avec qui elle a eu des rapports forts de conseil et d'amitié. Christine peut donc être crue sans crainte, et Marie peut lui faire confiance dans son entreprise de réconfort qu'elle s'apprête à mener pour tenter de la tirer des affres de la douleur; Christine, comme Blumenfeld-Kosinski le souligne, « positions herself as a political writer (the earlier text she refers to is the Lamentacion) who can offer, in Nadia Margolis's words 'a public consolation for a private, yet universally-shared matter among women'. »³⁹⁵

Après avoir établi le contact émotionnel avec Marie, en s'inscrivant comme une semblable et une amie, Christine commence à lui expliquer la futilité de la vie terrestre, qui « puet estre a un chascun figuree a la prison. »³⁹⁶ La vie terrestre, et le corps terrestre, sont « fors terre et pourriture » sans l'âme, « la plus noble partie [est] de l'homme, »³⁹⁷ qui est la chose la plus importante à sauvegarder. Alors que le corps physique, tout beau et puissant qu'il soit, finira toujours par pourrir, l'âme du chrétien et de l'homme de bien est destinée à la vie éternelle grâce à Dieu. Christine donne alors une liste d'hommes célèbres que la grandeur n'a pas empêché de succomber à un mauvais sort, comme le « grant empereur Alexandre, » « Julius Caesar, » « le bon prince Pompée » et « Scippion l'Affriquan. »³⁹⁸ Ces grands hommes, de même que l'époux et le fils de Marie, ont eu des vies vertueuses, qui ne les ont pas empêché de mourir, malgré leurs

³⁹⁴ Pizan, *EPVH*, 6

³⁹⁵ Blumenfeld-Kosinski, « Two Responses, » 82.

³⁹⁶ Pizan, *EPVH*, 6.

³⁹⁷ Pizan, *EPVH*, 6.

³⁹⁸ Pizan, *EPVH*, 8

titres et leur grandeur, dans la prison qu'est la vie terrestre. Néanmoins, puisqu'il étaient des hommes bons, et contrairement aux « mauvais cruelz » qu'étaient « Cayn, » « Lameth, » « Absalon » ou le « roy Saul, » ils seront reçus dans la gloire de Dieu, et seront libérés grâce à leur mort, en passant de la prison de leur vie physique au bonheur de la vie près de Dieu. C'est pourquoi elle demande à Marie, dont les « disparus » font partie de ces méritants, de bien vouloir « avoir pacience et prendre reconfort en ta susditte douleur de la mort de tes bons amis, pues veoir que louer ne les dois, mais a grant joye Dieu moult louer. »³⁹⁹ L'objectif de Christine va donc être d'aider Marie à transformer la tristesse qu'elle ressent en une joie d'un retour à Dieu, loin des misères d'une vie terrestre n'apportant que souffrances et pleurs.

3.2.1.3 Utiliser la souffrance pour guérir la douleur et retrouver la joie

Pour Christine, guérir la douleur ne suffit pas; il faut trouver dans la mort de l'être cher une façon de se réjouir afin de surpasser cette douleur, pour construire sur celle-ci les bases d'une nouvelle vie. Florence Bouchet explique ce symbolisme de couverture de la peine par la joie en disant que « par un effort supérieur de la volonté, la joie peut néanmoins surmonter la peine, voire naître d'elle: c'est alors une joie intériorisée, résultant d'une sorte d'alchimie de la peine. »⁴⁰⁰ Christine s'attelle ici à une tâche qu'il convient de définir d'une façon un peu différente. Elle ne veut pas que Marie surmonte véritablement sa peine en oubliant ses disparus. Elle explique que l'oubli n'est pas possible, et sait bien elle-même en tant que veuve qu'une telle action est pour ainsi dire impossible. Je considère plutôt qu'à travers l'exemple tiré de la prison

³⁹⁹ Pizan, *EPVH*, 16.

⁴⁰⁰ Florence Bouchet, « La Joie dans la peine au XVème siècle: du paradoxe à la sublimation, » *Le Moyen-Âge* 62 (2008): 14.

de vie humaine,⁴⁰¹ Christine veut expliquer comment Marie doit se sortir elle-même de la prison du veuvage dans laquelle elle est emprisonnée. Il n'y a pas dans cette démarche une volonté d'oblitérer la mémoire des disparus pour repartir dans une vie émotionnellement fausse où la mort serait laissée de côté pour créer un simulacre de vie. Au contraire, la joie dont parle Bouchet doit s'appuyer sur les émotions d'affliction afin d'être renforcée, en se réjouissant de l'état de béatitude dans lequel se trouvent les morts qui ont leur place à côté de Dieu. Selon Christine, la tristesse de Marie va, en s'extériorisant, l'aider dans son processus d'acceptation. Elle va au fur et à mesure accepter son statut de veuve et va finir par le percevoir, sinon positivement, tout au moins avec moins d'affliction. La nouvelle vie émotionnelle, faite d'acceptation, a donc une aura beaucoup plus positive que si le sujet était resté dans une tristesse stérile, à la manière de ce que Jeff Rider explique quand il indique que « emotions are precisely where inner and outer life meet and open out one another, and 'emotional life' should thus be understood as a expansive rather than reductive term. »⁴⁰² L'expérience de Christine va avoir pour but de guider Marie, en lui faisant accepter la douleur, sans la déguiser, afin qu'elle puisse se ressaisir et enfin s'affirmer en tant que veuve.

3.2.1.4 Un moyen de résolution: souligner la médiocrité de la vie terrestre

Les principes de Christine sont mis en place à travers ce qu'elle désigne comme « V principaulx causes qui movoir doivent a avoir pacience en mort d'amis. »⁴⁰³ Ces cinq raisons apparaissent

⁴⁰¹ Saint Bernard de Clairvaux avait notamment développé ce concept dans son *De Virtute oboedientiae*. Suzanne Solente explique cet intertexte dans « Un traité inédit de Christine de Pizan: l'Epistre de la prison de vie humaine, » *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 85 (1924), 263-301.

⁴⁰² Jeff Rider, and Jamie Friedman, ed, *The Inner Life of Women in Medieval Romance* (New York: Palgrave, 2011), 3.

⁴⁰³ Pizan, *EPVH*, 16.

comme une intellectualisation de l'absence et de la mort, en s'appuyant sur une rhétorique savante et religieuse qui a pour but d'étayer ses dires. Elles sont organisées selon deux catégories principales: la fin de la vie terrestre et l'union avec Dieu. Ces deux catégories soulignent deux groupes particuliers d'émotions qui sont presque antinomiques selon que ces émotions s'appliquent à la vie terrestre ou à la vie au côté de Dieu. La vie terrestre est associée à des émotions négatives, alors que le passage vers la vie divine est lui entourée d'émotions pures et joyeuses. De même que le but ultime de Christine est d'accompagner Marie dans un chemin de consolation, Christine démontre que le passage de la vie terrestre à la vie à côté de Dieu n'est pas triste, mais au contraire une sorte de récompense pour les morts qui ont souffert lors de la bataille. Cela confirme une fois de plus le schéma narratif proche de celui de Boèce que Christine adopte en renversant les codes traditionnels des émotions antagonistes que sont joie et bonheur, en les opposant et en redistribuant les définitions de l'une et de l'autre, suivant ce que Boèce faisait et que Bouchet explique en avançant que « le bonheur est possible même dans le plus grand malheur, au seuil d'une mort injuste. »⁴⁰⁴ A travers ce travail de réécriture des émotions, Christine introduit Marie dans un état différent, qui lui permet de remettre en question ses propres souffrances.

La misère de la vie terrestre est particulièrement soulignée dans la seconde cause qui explique l'universalité de la souffrance, notamment le fait qu'il est impossible de passer une vie entière sans en être affligé:

Car qui est cil ou celle, quelque grant qu'il soit, qui vanter se puist de passer sa vie ou sans diverses maladies, ou sans grant travail de corps et occupation de pensee, ou sans

⁴⁰⁴ Bouchet, « La Joie dans la peine, » 9.

aucune déplaisant subjection et soussy en quelque guise ou il ait maintes amertumes et déplaisant ennuy ? ⁴⁰⁵

Ce qui marque dans cette description, c'est la globalité de l'affliction, qui peut toucher tout le monde, homme ou femme, et quel que soit leur niveau social (« quelque grant qu'il soit. ») La notion de malheur n'est pas quantifiable avec la richesse, et Christine démontre que devant la souffrance, et les sentiments qu'elle engendre, tous sont égaux. Cette affliction se manifeste par de nombreux « symptômes » qui touchent soit le corporel (« diverses maladies, » « grant travail de corps ») soit le mental et le psychologique (« occupation de pensée, » « déplaisant subjection et soussy. ») Il ne faut donc pas que Marie se complaise dans l'abandon et la tristesse, mais au contraire qu'elle se réjouisse que ses hommes aient eu l'opportunité de quitter cette vie de calvaire dans laquelle ils étaient empêtrés. Christine appuie alors sa démonstration en expliquant que « les anciens sages desprisoient ceste vie, dont, dit Lattance, que la mort est le desir des savans » ⁴⁰⁶ L'utilisation du mot « désir » est très forte, montrant qu'un homme sage et intelligent devrait en quelque sort souhaiter que sa mort vienne, afin de s'échapper de la misère de la vie humaine qui l'accable. Ainsi, Christine donne une image des morts comme des sages, ayant parfaitement compris l'inconsistance de la vie et les bénéfices de la mort. Elle renchérit en expliquant que quiconque chérit la vie est un idiot: « O, vie humaine, tant est folz qui mout te prise, comme tu soies tres miserable et as iii espéciales condicions moult reprouchables, c'est assavoir: tu es très briefve, secondement en toi n'a point de repos; tiercement souffisance n'y as ! » ⁴⁰⁷ Dans cette réplique, Christine allie deux points de vue sur le problème qui ont pour but de finir de convaincre Marie. Dans un premier temps, elle donne trois raisons « logiques » qui

⁴⁰⁵ Pizan, *EPVH*, 14.

⁴⁰⁶ Pizan, *EPVH*, 16.

⁴⁰⁷ Pizan, *EPVH*, 16-18.

prouvent le peu d'intérêt de la vie terrestre (brève, fatigante, insatisfaisante) et elle indique également que seuls des « folz » pourraient s'attacher à une chose si peu parfaite et dure à vivre. Etant donné la haute naissance de Marie, Christine implique donc qu'elle ne peut pas être parmi ces fous, ce qui donne une raison de plus de ne pas se morfondre dans la tristesse, mais au contraire de se réjouir du passage de ses bien-aimés dans le royaume de Dieu.

3.2.1.5 Souligner la joie d'être mort

Les quatre autres justifications données par Christine, contrairement à la première qui était basée sur les émotions négatives de la vie terrestre, sont quant à elles basées uniquement sur les émotions joyeuses qu'apporte, suite à la mort, le bonheur de la vie auprès de Dieu. La première raison insiste sur le fait qu'ils étaient des hommes bons et purs, qui ont donc terminé leur vie de façon honorable: « ne furent de cruauté blasmez [...] a terminé les jours, non mie ainsi ainsi comme aux mauvais diffamez dessusdis, mais a la fin des bons et des bien renommez. »⁴⁰⁸ La deuxième est reliée à une liste de savants ayant proclamé les « bienfaits » de la mort, comme Sénèque, qui dissipe la tristesse de la mort en indiquant qu'il s'agit d'une action commune à tous, étant donné que nul ne peut s'en échapper: « n'ont-il receu chose qui commune en soit a tous ? Dont ne savoies-tu que mortelz estoient et que en ce monde de par tel condicion entrerent que yssir en devoient ? »⁴⁰⁹ Aristote est également cité, et il indique que « mort qui a tous est naturel passage, ne doit estre redoubtee pour bien faire »⁴¹⁰ Cette intellectualisation de la douleur permet à Christine de justifier ses opinions en les mettant en relation avec de prestigieux auteurs qu'elle a cités et dont elle se réapproprie les écrits, afin de les faire entrer dans sa rhétorique de la

⁴⁰⁸ Pizan, *EPVH* 16.

⁴⁰⁹ Pizan, *EPVH*, 18.

⁴¹⁰ Pizan, *EPVH*, 20.

souffrance bénéfique. Christine ainsi se présente non seulement comme la voix de la raison, mais comme la créatrice d'un courant philosophique qu'elle a assimilé et qu'elle peut réécrire. Même si Boèce, Saint Bernard et de nombreux autres ont influencé son travail, elle les réinvente dans sa propre rhétorique féminisée afin de lui permettre de s'inscrire à la fois en tant qu'auteur (cette autorité de Christine-écrivain que Dulac relie au fait que Christine sache « admirablement donner du poids à son discours en se présentant comme un écrivain au travail, »⁴¹¹) et en tant que femme ayant souffert d'un tel mal.

Christine arrive alors à rendre l'explication de la nécessité de ne pas se morfondre dans la tristesse, mais d'accepter la mort avec joie. Elle explique que pour réussir un tel acte, qui peut paraître inhumain de douleur, la solution est une « benoite huile que les douleurs d'adversité puet guerir et saner. »⁴¹² L'image de l'huile amène irrémédiablement à une référence aux onctions pratiquées avec le Saint-Chrême, principalement deux des plus importantes que sont le baptême et l'onction de malades ou extrême-onction. L'huile de Christine pourrait être associée à ces deux sacrements dans la logique de *l'Épître*. Ils représentent une entrée dans la Chrétienté pour le baptême, et une absolution de tout péché au moment de la mort pour l'extrême onction. Christine exprime d'ailleurs les deux propriétés d'une telle huile, à savoir « espoir en Dieu et fay bien » et « souffrir paciemment pour l'amor de Nostre Seigneur. »⁴¹³ L'extrême-onction serait une représentation du « souffrir paciemment » qui attend ceux restés sur terre, car c'est une nécessité afin de pouvoir connaître l'extase de la vie avec Dieu. C'est la raison pour laquelle ils doivent recevoir l'ultime onction de la vie sur terre, qui est obtenue après des ombreuses souffrances, avant de renaitre dans un nouvel « espoir en Dieu » du baptême à une vie de

⁴¹¹ Dulac, « L'Autorité, » 19.

⁴¹² Pizan, *EPVH*, 22.

⁴¹³ Pizan, *EPVH*, 22.

bonheur. En laissant derrière les souffrances de la vie terrestre, Christine propose à Marie de se tourner vers la véritable joie, c'est-à-dire celle de Dieu, qui est au centre des autres raisons qu'elle donne de ne pas se morfondre.

Christine explique dans sa quatrième raison, en citant Boèce qu' « il n'ait esté, ne soit quelconque créature tout delaissiée de toute bonne fortune que demourié ne lui soit aucun résidu de cause de réconfort. »⁴¹⁴ Le malheur « ultime » n'existe pas selon Christine, car même la plus affligée des personnes ne peut se targuer de ne jamais avoir eu de bonheur dans sa vie. Cette référence est en droite ligne de l'analyse de Bouchet, en poussant Marie à voir du réconfort même dans le malheur, en particulier en prenant en considération ceux « qui sont demourez en vie, » pour lesquels également il faut savoir remercier Dieu, qui a doté Marie de « don de grace, celui de nature, et le don de fortune »⁴¹⁵ Ces dons viennent tous de Dieu, comme Christine tient à le rappeler (« mais viennent de Dieu »)⁴¹⁶ Même si Marie est naturellement dotée de ces dons, elle est poussée par Christine à ne jamais abandonner son adoration en Dieu, et elle encourage une fois de plus à « esperer en Dieu, en bien faisant pour eulx et prendre en patience. »⁴¹⁷ En suivant cette méthode, non seulement elle va réussir à transformer sa tristesse en joie, mais elle va encore davantage se réjouir pour ceux qui sont toujours en vie, et envers qui son affection doit se déplacer, dans l'amour de Dieu. La cinquième raison donnée par Christine dérive directement des autres, à savoir que la foi en Dieu est le seul moyen de transformer et d'accepter la tristesse, en rendant la personne qui y croit elle-même dans cette communion avec Dieu, car « ceulx qui

⁴¹⁴ Pizan, *EPVH*, 32.

⁴¹⁵ Pizan, *EPVH*, 32.

⁴¹⁶ Pizan, *EPVH*, 40.

⁴¹⁷ Pizan, *EPVH*, 42.

crestiennement meurent en vrai foi comme catholique confés [...] sont a sauvés. »⁴¹⁸ Une foi inaltérable est le seul moyen de « revoir » les êtres chers qui ont disparu, car justement les « catholique confés » auront la chance de ne pas devoir aller au Purgatoire, et pourront directement aller à la droite de Dieu, là où ils reverront leurs frères morts, et ils pourront parfaitement participer aux « joyes de Paradis. »⁴¹⁹

Finalement, Christine résume une dernière fois ses opinions en indiquant que « le jour de la naissance est l'entree en misère et tribulacion; le jour de la fin, se bien meurt, est l'issue de toute affliction et misere. »⁴²⁰ Les hommes de Marie ont eu une bonne vie de chrétien, qui n'a jamais été entachée de fautes; Marie de son côté est elle aussi définie comme une bonne chrétienne, qui va donc retrouver son époux et son fils à sa mort. C'est pour cela que la joie doit être de mise, et qu'elle doit terrasser les sentiments de tristesse qui étaient précédemment en elle. La joie qui résulte non seulement de l'acceptation de la mort, mais également de l'adoration de Dieu pour tout ce qu'il a fait est la solution et un nouveau chemin de vie qui accompagne Marie. Cette prééminence de la joie sur le malheur est également visible dans la mise en scène du texte.

3.2.1.6 Les étoiles, symboles de la joie

Alors qu'à son début, *L'Epistre* regorgeait du vocabulaire de la tristesse, de la déploration et des pleurs, la fin du texte correspondant à la « révélation » par Christine de la joie en Dieu et en la mort, est remplie du vocabulaire de la joie et de l'allégresse, le tout culminant dans la « béatitude precedant que les ames avoient, dont entre les autres gloires et joyes, en mettent xii que ilz

⁴¹⁸ Pizan, *EPVH*, 46.

⁴¹⁹ Pizan, *EPVH*, 54.

⁴²⁰ Pizan, *EPVH*, 48.

figurent à une couronne d'autans de luisans étoiles. »⁴²¹ Le champ lexical de la « beatitude, » des « gloires et joyes » est abondant dans la description des 12 étoiles qui ceignent la couronne des ressuscités dans la joie du seigneur, que je vais relever.⁴²² La première étoile est « la *joye* que le corps, qui naturellement *aime* l'ame, et l'ame qui semblablement *aime* son corps, aura d'estre conjoint *glorieusement*. » La seconde étoile est « qu'yeulx corps *glorifiez* verront des yeulx corporels. » La troisième est que les corps se trouveront « *beaulx, clers, nets et reluisans* » dans la perfection de leurs trente ans. La quatrième est à propos de la « *joye* » que ressentiront ces corps d'être « despouillez et desnuez de celle ignorance, rudece et pesanteur » de la vie terrestre. La cinquième vient du fait que les morts reverront « leurs peres et meres, mary femme et enfans et tous parens et amis » et que à travers ces retrouvailles, ils « *s'esjoïront* de gloire. »⁴²³

La sixième viendra du fait que leurs « *benoit* corps *glorifiés* sentiront » ce qui leur permettra d'aller « du ciel ou monde a leur *plaisir*. » Cette référence aux corps ressuscités qui se retrouvent dans un état de beauté originelle est une référence au Premier Epître aux Corinthiens, dans lequel il est marqué: « Ainsi en est-il de la résurrection des morts. Le corps est semé corruptible; il ressuscite incorruptible; / Il est semé méprisable, il ressuscite glorieux; il est semé infirme, il ressuscite plein de force. »⁴²⁴ Christine utilise cette référence biblique afin de renforcer la nécessité de joie que les femmes et amantes des hommes morts doivent ressentir, malgré leur douleur. En effet, en s'inscrivant dans la lignée des Saintes Ecritures, elle marque ses écrits d'un sceau de solennité indiscutable, tout en s'inscrivant dans la veine littéraire médiévale. Saint Augustin avait effectivement consacré de nombreux extraits de sa *Cité de Dieu* à la

⁴²¹ Pizan, *EPVH*, 60.

⁴²² Dans toutes les citations qui suivent, tout mot relatif au vocabulaire de la joie, du bonheur et de l'amour sera mis en italiques afin de souligner leur abondance.

⁴²³ Pizan, *EPVH*, 60.

⁴²⁴ 1 Corinth. 15, 42-43.

question de la résurrection des corps dans la beauté et dans la majesté. Caroline Bynum explique, « there is in Augustine a real stress on body as necessary and beautiful in the resurrection, on the *non posse mori* of the end of time as a victory over earth. »⁴²⁵ Etant donné que Christine fonde sa démonstration sur la Bible et sur l'intellect reconnu d'Augustin, elle donne à ses propos une aura indiscutable, qui lui permet de continuer son énumération en la renforçant et en diversifiant la nature des biens octroyés aux morts,

La septième étoile permettra aux nouveaux corps ressuscités de se retrouver dans un lieu de vertu et de bonheur (« *s'esjoïront* en ce que [...] se trouveront ou lieu ou toutes *vertus*, et non autres parts, sont colloquées, et assises toute *felicité* et *béatitude*;») quelques-unes de ces vertus sont « bonté et sainteté, » « paix, » « amour, » « béatitude, » « grace, joye. » La huitième étoile consiste en « la grant *consolation* que ilz prendront l'un avec l'autre.»⁴²⁶ La neuvième étoile est quant à elle le bonheur qu'ils ressentiront de se savoir dans un état de paix ultime et perpétuelle (« Très grant joye et consolacion que ilz prendront en la parfaite paix.»⁴²⁷) La dixième étoile représente la joie d'être chéri par Dieu: « la très grant incomprenable joye que ilz auront de ce que tant amez et cherris se verront de leur Createur, Dieu le père. » La onzième et la douzième étoiles sont quant à elles pleinement imprégnées du mysticisme divin, car elles représentent respectivement la « parfaite leesce et très grant plaisir » de la « Benoite Trinité » et la « joye et delectacion »⁴²⁸ que la vue de cette Trinité apporte aux ressuscités. Cette succession de mots liant joie et religion, accompagnée de nombreux superlatifs, montre bien à quel point la joie qui

⁴²⁵ Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York: Columbia University Press, 1995), 101. Bynum étudie particulièrement la place qu'a prise la pensée augustinienne dans le développement de la notion de résurrection, notamment en la comparant à celle de Saint Jérôme.

⁴²⁶ Pizan, *EPVH*, 62.

⁴²⁷ Pizan, *EPVH*, 64.

⁴²⁸ Pizan, *EPVH*, 64.

accompagne le retour des hommes ressuscités est à la base d'une renaissance à laquelle tout le monde doit tendre. Cette référence à une couronne à douze étoiles est également directement tirée du monde chrétien, où la Vierge Marie est représentée avec une couronne de douze étoiles, notamment dans l'Apocalypse de Saint-Jean: « Un grand signe parut dans le ciel: une femme enveloppée du soleil, la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur sa tête. »⁴²⁹ Puisque Christine voit dans les corps ressuscités cette analogie à la Vierge, elle veut donc donner à Marie le courage de devenir une « sainte » de la joie, à travers un abandon complet de la tristesse, afin d'être comme elle capable de devenir la « mère » d'une nouvelle vision du monde, à travers la joie et non la peine.

Christine dans cette épître ne se laisse pas déborder par la tristesse, qu'elle veut « chasser » de la vie de Marie de Berry afin que celle-ci ait l'opportunité d'évoluer en tant que femme et de devenir une mère de bonté qui apporte la bonne nouvelle de la joie qui chasse la tristesse. Margolis indique d'ailleurs à propos de *l'Epistre de la Prison de Vie Humaine* que « Christine's overall tone is actually more serene than in her tearful and piteous epistles. »⁴³⁰ Ce changement peut s'expliquer par le fait que devant l'ampleur du désastre que fut Azincourt, il était primordial de faire sentir à Marie, afin qu'elle puisse commencer à se reconstruire, que si sa vie d'épouse s'était terminée, sa vie de femme n'était pas arrivée à sa fin, et qu'elle devait trouver de la joie dans la fin des misères humaines de ses proches. Christine crée un guide pour la joie, ayant pour but de voir comment détourner l'horreur des sentiments négatifs que la disparition de ses hommes a pu amener. Dans le reversement émotionnel qu'elle développe, l'acceptation et la résolution de la souffrance passent par une remise en question des notions

⁴²⁹ Ap. 12:1, Louis Segond.

⁴³⁰ Nadia Margolis, « 'The Cry of the Chameleon': Evolving Voices in the Epistles of Christine de Pizan, » *Disputatio* 1(1996), 57.

préconçues de la douleur que Marie ressentait. Alain Chartier n'ira pas dans cette direction, choisissant au contraire de faire se confronter ses protagonistes, afin de leur permettre d'expier leurs douleurs et leurs souffrances.

3.2.2 Dire et expier la souffrance: parler pour guérir chez Alain Chartier

Alors que Christine de Pizan est universellement reconnue pour ses écrits à consonance féministe, ceci n'est pas le cas pour Alain Chartier, dont les faits d'armes sont particulièrement ancrés dans le domaine du débat amoureux, comme par exemple *La Belle dame sans Merci* (1424), qui fut l'un des débats les plus commentés de la période à cause de sa critique du « jeu » courtois, et de la cruauté de ce dernier.⁴³¹ *Le Livre des quatre dames* n'a pas connu un tel intérêt, voire il a été complètement oblitéré de tout potentiel intellectuel, à la manière de ce qu'annonce Delogu: « on l'a souvent traité comme une espèce d'ébauche, un petit poème dans la tradition du débat amoureux qui ne mérite guère de retenir l'attention. »⁴³² La portée culturelle et politique de cette œuvre, moins connue, il est vrai, que *Le Quadrilogue Invectif* (1422) qui met en scène le débat de la France, de la Chevalerie, du Clergé et du Peuple autour des responsabilités de chacun par rapport aux récents événements ayant assailli la France, est néanmoins très importante et a été sous-estimée. Tania van Hemelryck, par exemple, estime que « Alain Chartier recourt aux masques courtois et engagés pour dissenter sur l'actualité politique et sociale de son temps,

⁴³¹ Pour une édition critique des textes de la querelle de la *Belle dame sans mercy*, voir *The Quarrel of the Belle dame sans mercy*, ed. Joan McRae (New York: Routledge, 2004). Emma Cayley consacre un chapitre entier à l'analyse de cette œuvre dans *Debate and Dialogue, Alain Chartier in his Cultural Context* (Oxford: Clarendon, 2006).

⁴³² Daisy Delogu, « *Le Livre des quatre dames* d'Alain Chartier: plaintes amoureuses, critiques sociales, » *Le Moyen Français* 48 (2001): 7.

transcendée par des désirs de paix. »⁴³³ Alors que le *Quadrilogue invectif*, pourtant écrit plus tard, a une référence directe à la Bataille d’Azincourt,⁴³⁴ il n’y a pas d’allusion directe à cette bataille dans le *Livre*. Cependant, en se basant sur l’analyse de Delogu, il est évident que le climat de tristesse et de destruction qui entoure le poème ne peut être attribué à une autre bataille. Même si le manque de détails et d’une utilisation directe du mot « Azincourt » pourraient laisser penser que le *Livre* pourrait s’appliquer à n’importe quel combat ayant causé des morts en nombre, la nature traumatisante⁴³⁵ qui transparait dans le *Livre* le lie à Azincourt, ce qui est accepté par la très grande majorité des critique modernes de Chartier.⁴³⁶ Je vois dans les trois premiers vers du *Livre* une allusion à ce grand traumatisme qui avait frappé la France, lorsque le narrateur indique « Pour oublier melencolie/ Et pour faire chiere plus lie,/ Un doulz matin es champs yssy. »⁴³⁷ Le début du *Livre* est relativement proche des débats amoureux traditionnels, en introduisant l’état de « melencolie » dans lequel se trouve le narrateur, qui décide de se

⁴³³ Tania van Hemelryck, « Le Livre des quatre dames d’Alain Chartier, un plaidoyer pacifique, » *Romania* 124 (2006): 522.

⁴³⁴ Lors de la première intervention du Chevalier, celui-ci défend le comportement des siens devant les attaques du Peuple qui lui reproche de ne pas avoir suffisamment défendu la population, suivant ainsi ce qui est leur obligation. Le Chevalier lui rappelle alors les souffrances que lui et les siens ont vécues lors de « la malheureuse bataille d’Agincourt, dont nous avons chier comparé et encores plaignons le douloureux infortune et en portons sur nous toute celle malle mescheance » *Le Quadrilogue invectif*, ed. Florence Bouchet (Paris: Honoré Champion, 2001), 45.

⁴³⁵ Christopher Hibbert étudie particulièrement le traumatisme qu’Azincourt a eu sur la société française de l’époque dans son *Agincourt* (New York: Cooper Square, 2000)

⁴³⁶ Même si elle reconnaît que « one cannot always rely on historical referents to date fictional works » (*Debate and Dialogue*, 123.) Emma Cayley se range néanmoins du côté de Laidlaw, l’éditeur moderne des œuvres d’Alain, pour la reconnaissance d’Azincourt comme étant la bataille en question: « Laidlaw uses this reference to date the *Livre des quatre dames* to 1415/16, and concludes that the battle with the English in which the second Lady’s lover was captured must refer to the Battle of Agincourt in 1415 » (123).

⁴³⁷ Alain Chartier, *Livre des quatre dames*, in *The Poetical Works of Alain Chartier*, ed. J.C. Laidlaw (Cambridge: Cambridge University Press: 1974): vv.1-3. Dans le reste de ce chapitre, cette œuvre sera désignée dans les notes de bas de page par *LQD*.

promener « es champs yssy » afin d'essayer d'oublier sa tristesse: « Ha, Amours, Amours,/ Pourquoi me faiz tu vivre en plours/ Et passer tristement mes jours. »⁴³⁸

3.2.2.1 Utiliser les codes courtois pour inscrire le débat dans les émotions

Le cadre traditionnel de l'amoureux éconduit, évoluant dans un décor de type pastoral afin de se lamenter sur son sort et d'essayer d'oublier un amour impossible, est effectivement la base de la littérature courtoise, comme le sera par la suite la discussion des misères des quatre dames afin de « juger » laquelle souffre le plus. Néanmoins, le début de l'œuvre est porteur d'autres images que celles purement courtoises, van Hemelryck indiquant à ce sujet que Chartier « démythifie les images traditionnelles, et élabore des nouveaux systèmes de représentation. »⁴³⁹ En effet, la « melencolie » que ressent le narrateur pourrait être une représentation du traumatisme du royaume, qui a perdu beaucoup plus qu'une bataille lors de la défaite d'Azincourt. Ainsi, en sortant de sa torpeur et de sa tristesse lorsqu'il va sur le « champs yssy, » le narrateur veut essayer d'oublier les horreurs qui se sont passées sur un autre champ, celui d'Azincourt. Delogu insiste sur l'importance du prologue dans l'œuvre, et indique qu'il est « non seulement essentiel et étroitement lié au débat, mais il amorce en plus les idées qui seront développées au cours de la discussion des dames: il met en place des contrastes et des parallèles que l'on retrouve au cœur même du débat. »⁴⁴⁰ Si l'on regarde la description qui est faite du lieu de l'action, on remarque qu'il est véritablement idyllique, et sous le signe de ce que je définirais comme un renouveau, ou un retour à une pureté originelle qui a été souillée par la bataille, le narrateur indiquant que « Les

⁴³⁸ Chartier, *LQD*, 121-23.

⁴³⁹ Van Hemelryck, « un plaidoyer pacifique, » 523.

⁴⁴⁰ Delogu, « Complaintes amoureuses, » 10.

cuers et la saison jolie/ Fait cesser ennuy et soulcy. »⁴⁴¹ Van Hemelryck voit dans la description des bergers et des beaux jardins des « doubles de la France envisagée dans son âge d'or révolu. »⁴⁴² Il me semble que cette définition devrait toutefois s'accompagner d'une dimension plus proche de celle du rêve, à savoir celle d'un royaume idéalisé, dont la description volontairement empreinte de stéréotypes sert à démontrer les limites d'un tel exercice.

3.2.2.2 Utiliser les stéréotypes courtois pour introduire le débat

Toutes les composantes de ce jardin extraordinaire concourent à la création d'un lieu parfait de beauté et de joie. Que ce soit au niveau animal, végétal ou météorologique, tous les éléments sont combinés afin de faire de cet endroit une utopie merveilleuse. Dans les descriptions de ces constituants, les champs lexicaux du bonheur, de la joie, et de la beauté sont particulièrement importants. Les oiseaux évoluent dans la joie et l'allégresse (« voletoient/ Et si tresdoulcement chantoient ») si bien qu'ils transmettent leur bonheur à quiconque entend leur chant: « Qu'il n'est cuer qui n'en fust joieux. »⁴⁴³ Toute la prairie est pleine de vie (« Et lievres et connins courir »⁴⁴⁴) et tous vivent en harmonie sans aucune dissension: « La bevoient les oyseillons/[...] Lasniers, autouers, esmerillons/ Vy, et mousches aux aiguillons,/ Qui de miel nouveaulx paveillons/ Firent es arbres par mesure. »⁴⁴⁵ L'habitat est lui aussi dépeint de façon idyllique, en montrant la résurgence du printemps: « Marchay l'erbe poignant menue/ Qui toute la terre tissy/ Des estranges couleurs dont sy/ Long temps l'yver ot esté nue. »⁴⁴⁶ Les « estranges couleurs » marquent en elle-même le renouveau de la vie qui est présente dans tout le prologue. La beauté

⁴⁴¹ Chartier, *LQD*, vv.124.35.

⁴⁴² Van Hemelryck, « un plaidoyer pacifique, » 528.

⁴⁴³ Chartier, *LQD*, vv. 13-15.

⁴⁴⁴ Chartier, *LQD*, v. 54.

⁴⁴⁵ Chartier, *LQD*, v.65, vv.68-72.

⁴⁴⁶ Chartier, *LQD*, vv. 9-12.

de la végétation recrée la vie, en y mettant des couleurs qui ravivent la volonté de vivre. C'est la « nature » qui donne naissance à ce beau paysage car elle « Sema les fleurs sur la verdure,/ Blanches, jaunes, rouges et perses. »⁴⁴⁷ Les deux symboles de vie que sont eau et lumière sont également présents et participent à la création du paysage plein de beautés et de merveilles. Le soleil « cler luisoit, »⁴⁴⁸ Un « petit ruisselet passoit,/ Qui le país amoistissoit,/ Dont l'eau n'estoit pas salee. »⁴⁴⁹ Ce paysage parfait, qui respire le bonheur et la joie, arrive à quelque peu réjouir le narrateur (« Ainsi un peu m'esjoÿssoie/ Quant à celle douceurs pensoie,/ Et hors de la tristour yssoie,/ Que je porte celeement »⁴⁵⁰) sans que cela soit néanmoins suffisant pour lui remettre de la joie au cœur, vu qu'il indique toujours souffrir (« J'estoie, dont si durement/ Suis, et de long temps, assailly. »⁴⁵¹)

Ces premiers vers du prologue, selon Delogu, revêtent une importance primordiale dans l'inscription des émotions dans le *Livre*. Néanmoins, même si l'idée qu'elle introduit d'une représentation d'une France de l'âge d'or est tout à fait défendable, il apparaît qu'il faille plutôt envisager cette description sous le fait de l'utopie, par rapport au contexte historique qui est au cœur du *Livre*. Le paysage que le narrateur décrit est véritablement trop parfait, sans aucun côté négatif. Il indique également que ce paysage superbe est fait comme s'il avait été littéralement conçu pour lui: « la fut le gracieux repaire/ de ce que Nature puet faire/ De bel et joieux en esté. La n'avoit il rien a refaire/ De tout ce qui me pourroit plaire. »⁴⁵² Cependant, devant cette perfection, il indique tout de même que pour que son bonheur soit parfait, il lui manque

⁴⁴⁷ Chartier, *LQD*, vv. 75-76.

⁴⁴⁸ Chartier, *LQD*, v. 21.

⁴⁴⁹ Chartier, *LQD*, vv. 62-64.

⁴⁵⁰ Chartier, *LQD*, vv. 105-08.

⁴⁵¹ Chartier, *LQD*, vv. 115-16.

⁴⁵² Chartier, *LQD*, vv. 143-47.

néanmoins « que ma dame y eust esté. »⁴⁵³ Je vois dans ceci une critique de l'esprit courtois, qui remet en question la « douleur » du narrateur, ou plutôt en la contrebalançant par rapport aux paysages idylliques qui l'entourent. Dans cette remise en question de la « tristesse gratuite » que cela implique, il y a une réflexion sur la nature de cette tristesse non fondée. C'est pour cela que le paysage de rêve apparaît non pas seulement comme une France parfaite, mais comme une France idéalisée qui n'existera jamais; beaucoup ne se contentent pas de ce que le royaume à offrir, et préfèrent se lamenter sur ce qu'ils n'ont pas plutôt que de se réjouir de ce qui leur a été donné. De même, le narrateur ne profite pas du paysage parfait qu'il a devant les yeux parce qu'il n'a pas l'amour d'une femme, alors qu'il a autrement tout pour être heureux. La pastorale, renforcée par la présence d'un couple de bergers en train de s'embrasser (« Quant vy pres s'entrebaisier/ Une pastour et un pastour »⁴⁵⁴) est comme détruite par l'arrivée des quatre dames, qui « fist mon mal appaisier. » L'idéal parfait et utopique de la France, de même que les supposées douleurs du narrateur stoppent et volent en éclat devant l'arrivée des dames, dont les souffrances et la tristesse vont être exposées; leurs souffrances sont bel et bien beaucoup plus « sérieuses » que celles du narrateur, qui sont superficielles. Alors que les dames ont toutes perdu un homme qui les aimait et qu'elles aiment, le narrateur ne peut pas comparer son amour non-partagé avec les douloureuses pertes qui sont mises en scène par la suite. Ainsi, sa tristesse et ses aléas semblent bien peu de chose par rapport à leur douleur. La vraie souffrance est celle des femmes, qui est mise en opposition avec la souffrance supposée de l'homme, basée sur un idéal courtois qui n'est pas en adéquation avec la réalité de la France post-Azincourt. L'utopie bucolique de la prairie et des bergers vole elle aussi en éclats devant la réalité de la mort des

⁴⁵³ Chartier, *LQD*, v. 148.

⁴⁵⁴ Chartier, *LQD*, 160-61.

maris des quatre dames, qui détruit la double représentation du verger magnifique: l'âge d'or est fini, l'utopie d'un royaume bercé d'illusion également. Ce violent changement est également visible dans la forme même du début du *Livre*.

Tout le prologue (qui, suivant la description qu'en fait Delogu, inclut tout le début de l'œuvre jusqu'à la première allusion qui est faite aux dames) couvre les 164 premiers vers de l'œuvre. Ils sont organisés en douze douzains écrits en octosyllabes. Cela crée une sensation de légèreté et d'aération accompagnant bien la sensation de bonheur et de joie que la description du paysage idyllique amène, sous une forme poétique. Cependant, lorsque les dames sont introduites, à partir du vers 165, le texte prend une forme complètement différente, en devenant un bloc complet qui ne connaîtra pas de coupe ou de changement jusqu'à la fin du texte au vers 3531. Ce bloc compact, lourd, apparaît comme une antinomie du prologue. Il reflète la lourdeur de la situation et la dureté du traitement des quatre dames. Il n'y a aucune présence de vocabulaire lié à la joie, mais au contraire le texte est rempli du vocabulaire de la tristesse, de l'affliction et de la mort. Cette partie suivant le prologue est donc beaucoup plus importante par sa taille, et « détruit » le schéma courtois, mais également les illusions utopiques qui ont été introduites dans ce dernier. Chartier, à travers ces deux constructions entremêlées, veut montrer l'importance du traumatisme dont ont été victimes les quatre dames, et à quel point leur témoignage ne doit pas être considéré comme un débat courtois, mais bien comme une réflexion émotionnelle sur la France.

3.2.2.3 La douleur des deux premières dames: le poids des absents

Les « quatre dames en noble atour »⁴⁵⁵ qui donnent son nom au *Livre* sont ce que je définirais comme les quatre faces explicatives d'une même mal émotionnel. Christopher Allmand explique que la force de Chartier dans le *Livre* est de réussir à montrer comment la guerre impacte les femmes qui sont restées derrière, et comment ces dernières peuvent être elles-mêmes considérées comme des victimes de cette guerre: « Chartier's achievement is to have set a ritual scene for a real-life, emotionally charged discussion regarding the effects which war may have upon the wives of men who have gone to defend their country. »⁴⁵⁶ Les quatre dames ont été touchées par la défaite, et toutes s'accordent pour reconnaître en celle-ci la source de tous leurs maux: « L'une parloit, L'autre se plaignoit et doloit; Des yeux maintes lermes couloit. Chascune respondre vouloit: Leurs faiz disoient/ Et la bataille maudissoient. »⁴⁵⁷ Dans cet extrait, que je considère être une sorte de « profession de foi » ou un indicateur du but de l'œuvre, le discours des dames associe de façon claire la douleur et la tristesse physique (« plaignoit, » « doloit, » « maintes lermes ») à la parole, (« leurs faiz disoient ») afin de dénoncer la bataille en question, qui les a privées de leurs époux respectifs. Contrairement à Christine de Pizan, qui base son *Épître* sur une tentative de réconfort et de renversement de l'émotion afin de guérir Marie de Berry, Alain quant à lui fait « parler » les femmes en question en les faisant s'expurger par la parole de toute leur douleur, en leur faisant mettre des mots sur ce qu'elles ressentent. Par le biais de ce procédé, les émotions qui sont ainsi remontées à la surface apparaissent comme de « purs » extraits réactifs sur l'état émotionnel des femmes par rapport à la bataille, qui donnent une image instantanée de

⁴⁵⁵ Chartier, *LQD*, v. 163

⁴⁵⁶ Christopher Allmand, « Some Writers and the Theme of War in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, » dans *Krieg im Mittelalter*, ed. Hans-Henning Kortüm (Berlin: Akademie Verlag, 2001), 173.

⁴⁵⁷ Chartier, *LQD*, vv. 3152-57.

la douleur qu'elles ont ressentie. Delogu explique que Chartier, dans le *Livre*, « fait preuve d'une véritable obsession à l'égard de la parole véridique ou décevante. »⁴⁵⁸ Le récit des dames, puisqu'il est celui de femmes ayant vécu les répercussions de la bataille directement, est donc marqué du sceau de la vérité; elles sont les victimes directes de ces horreurs, même si elles n'étaient pas présentes. Chartier utilise ce mécanisme afin d'utiliser le fait historique en tant que déclencheur émotionnel, qui crée la réponse et permet d'initier une réflexion sur les raisons pour la douleur et la défaite.

Les quatre dames ont été touchées de façons complètement différentes, même si elles souffrent toutes de la disparition physique ou symbolique de leur mari ou amant. La première explique que son mari est mort durant la bataille: « Helaz ! Cellui y print la mort,/ Que j'amoie tant et si fort. »⁴⁵⁹ Le mari de la seconde dame a quant à lui été fait prisonnier, et n'a pas été libéré: « Or est prins en soy deffendant/ Des adversaires/ Qui sont a son prince contraire. »⁴⁶⁰ Le mal de la troisième dame est de ne pas savoir si son mari est mort lors de la bataille, ou bien s'il a été fait prisonnier, étant donné qu'elle n'a jamais eu de nouvelles sur son sort: « Las ! Cognoissance/ N'ay se m'amour et ma fiance/ Est mort, prins ou mis a finance. »⁴⁶¹ La quatrième dame souffre de savoir que, même s'il n'est ni mort, ni en captivité, son mari s'est comporté comme un pleutre et a fui le champ de bataille, afin de ne pas risquer de mourir ni d'être capturé: « Or a fuÿ/ Laschement et s'est enfuÿ,/ Dont il a honneur defuÿ. »⁴⁶² Les douleurs des dames, même si elles sont diverses, sont toutes basées sur un manque, en l'occurrence celui d'un mari ou d'un ami. Alors que Christine base son *Epître* sur la discussion du bonheur à retirer

⁴⁵⁸ Delogu, « Complaintes amoureuses, » 17.

⁴⁵⁹ Chartier, *LQD*, vv. 545-46.

⁴⁶⁰ Chartier, *LQD*, vv. 1236-38.

⁴⁶¹ Chartier, *LQD*, vv. 2166-68.

⁴⁶² Chartier, *LQD*, vv. 2563-65.

d'une telle absence, à savoir celui d'être sorti de la souffrance terrestre en étant entré dans le royaume de Dieu, Alain quant à lui fait parler les dames. Là où Christine ne fait pas grand cas de l'origine de l'état émotionnel de tristesse qui secoue Marie de Berry, Alain quant à lui rattache directement les quatre dames en les définissant à travers la nature de leur détresse émotionnelle vis-à-vis de la bataille, qui est directement rattachée à la notion de malheur, et de façon beaucoup plus évidente que chez Christine. Van Hemelryck estime que « *Le Livre des quatre dames* doit être envisagé selon une optique plus historique et qu'il faut dès à présent considérer ce poème comme le témoignage de la mutation des fonctions de l'écrivain, sous-entendue par la remotivation politique du discours amoureux. »⁴⁶³ Le témoignage de la souffrance des dames, et la façon dont le fait émotionnel est mis en place dans leurs litanies, importent plus que le « résultat » de ce débat. Alors même que la troisième dame lui demande de donner son avis sur celle qui a connu la plus grande misère (« 'Or en jugiez,'/ M'a dit la tierce, 'et abregiez/ Le debat, et vous en chargiez, »⁴⁶⁴) le narrateur ne peut prendre de décision franche à ce sujet et indique « 'D'ouÿr mon advis ne vous chault,/ Car mon savoir trop petit vault. »⁴⁶⁵ Il ne faut pas voir dans cette non-décision un constat d'échec de la part du narrateur; je considère plutôt qu'il s'agisse d'une volonté délibérée de ne pas statuer sur cette situation pour deux raisons particulières. Dans un premier temps, je vois un renforcement du postulat de départ qui relativise la tristesse du narrateur, en l'ayant mis au contact direct d'exemples de vraie tristesse. Il n'y a pas de « vainqueur » dans la tristesse, car elles sont toutes différentes, mais toutes recevables. La deuxième raison serait de dire qu'il n'y a pas besoin de donner une réponse à cette question, vu que le but véritable du débat, à savoir de « faire parler » les dames afin de leur faire extérioriser

⁴⁶³ Van Hemelryck, « Un plaidoyer pacifique, » 522.

⁴⁶⁴ Chartier, *LQD*, vv. 3100-03.

⁴⁶⁵ Chartier, *LQD*, vv. 3368-69.

leurs émotions, a été atteint. Cette conclusion est comparable à ce que Sarah Kay indique à propos des œuvres de certains poètes du quatorzième siècle, quand elle indique qu'ils trouvaient que « [they] found the poetry in Boethius' *Consolation* more consolatory than Philosophy's reasoned prose. »⁴⁶⁶ Dans le *Livre*, le résultat du débat en lui-même n'est pas le plus important dans le procédé émotionnel, mais c'est la façon dont les dames accouchent de leurs émotions qui est mis en avant, à savoir comment elles décrivent l'impact que ces morts ont eues sur elles, et comment elle vivent leur nouveau statut.

3.2.2.4 Emotions et absence: quantifier la douleur et le manque

Dans cet effort de représentation, le vocabulaire de la souffrance est bien sûr prépondérant dans le discours des dames. Il est important de remarquer que cette douleur est représentée par une espèce d'association avec un état de manque que leur nouveau statut de femme seule leur a amené. La première dame par exemple commence en montrant l'accablement qui la touche, qui est lié à la « Destinee/ tresdure, et maudicte journee/ Douloureuse, mal fortunee/ Qui toute ma joie as tournee/ en desconfort ! »⁴⁶⁷ La douleur associée à la mauvaise fortune met en avant sa principale récrimination, à savoir la « perfection » qu'était son mari, qui est irrémédiablement perdue. Cet homme était parfait, et tous deux avaient l'un envers l'autre un amour très fort et réciproque: « Cueur de tresloyal amy,/ J'ay eu par toy et tu par my/ Tant de plaisir ! »⁴⁶⁸ Le jeu entre « toy » et « my » montre bien à quel point le couple qui était tellement uni a volé en éclat avec sa mort. En quelque sorte, elle est morte également intérieurement, et ne demeure qu'une

⁴⁶⁶ Sarah Kay, « Touching Singularity: Consolation, Philosophy, and Poetry in the French *Dit*, » dans *The Erotics of Consolation: Desire and Distance in the Late Middle Ages*, ed. Catherine E. Léglu et Stephen J. Milner (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 21.

⁴⁶⁷ Chartier, *LQD*, vv. 540-44.

⁴⁶⁸ Chartier, *LQD*, vv. 553-55.

enveloppe vide remplie de malheur. Elle explique que « Or en gemy/ Quant separee suis de toy, seule et esgaree,/ De tout plaisir desemparee. »⁴⁶⁹ L'union avec le mari est associée au vocabulaire de la joie, de l'allégresse et du bonheur, alors que la séparation est caractérisée par un vocabulaire de désespoir (« seule, » « esgarée, ») qui détruit toute notion d'un potentiel plaisir à venir (« desemparee. ») Son malheur a une double origine: cet homme si parfait l'empêchera de se remettre en couple:

Si doubleray
Tousjours mon dueil, et m'embléray
Des autres. Si rassembleray
La turtre: a nul n'assembleray,
Car tel estoit
Qu'en tout bien vers moy se portoit,
Tant me honnouroit et redoubtoit,
Et en mes maux me confortoit.⁴⁷⁰

Quand elle indique « m'embléray des autres, » il y a dans cette déclaration non seulement le traditionnel thème de la réclusion dans un couvent, qui était une solution choisie par beaucoup de femmes dont le mari trouvait la mort, mais également une volonté délibérée de ne pas trouver l'amour en se remariant. Pour étayer ces propos, l'allusion à la « turtre » est importante. La tourterelle est en effet une espèce d'oiseau reconnue comme ne reprenant pas de partenaire après la mort du premier. Cette volonté est également renforcée par l'explication faite par la dame à propos de son mari, qui avait une connaissance si parfaite de son épouse, qu'il agissait envers

⁴⁶⁹ Chartier, *LQD*, vv. 555-58.

⁴⁷⁰ Chartier, *LQD*, vv. 668-75.

elle comme une entité bénéfique (« Tant me honnouroit et redoubtoit,/ Et en mes maux me confortoit. ») Or, cet homme n'est plus (Alain utilise le mot « extaint » pour indiquer sa mort, un mot porteur d'un sens très fort, indiquant non seulement la disparition mais également une dimension de non-retour,) et sa disparition a endommagé le cœur de la dame: « mon cuer est *paly* et *taint*. »⁴⁷¹ Le cœur, base des émotions, est blême et « détruit; » elle ne pourra donc plus l'utiliser et se retrouve comme un simple corps dénué de toute possibilité de bonheur, qui aura la tristesse et le manque pour seuls horizons.

L'autre dimension importante de sa douleur émotionnelle vient de l'impossibilité du réconfort qui la tenaille. Son mari était dans la fleur de l'âge lorsqu'il est mort: « Il estoit en fleur de saison. » Sa lignée noble et courageuse (« nez de si noble maison ») ne l'a pas empêché de connaître un sort tragique. La dame souligne d'ailleurs la vaillance dont il faisait montre au combat:

Haa, pourquoy fut il si avant,
Ne pourquoy ala il devant
En ses ennemis recevant,
Quant par vaillance
Il fist tant de hache et de lance
Que chascun doubtoit sa puissance
Dont il fist grant honneur a France ?⁴⁷²

Dans cette déclaration, deux émotions qui semblent à prime abord antinomiques –fierté et désespoir- sont associées. La dame décrit son mari comme un parangon du courage et de la

⁴⁷¹ Chartier, *LQD*, vv. 676-77.

⁴⁷² Chartier, *LQD*, vv. 613-19.

chevalerie, qui a défendu le royaume (« Il fist tant de hache et de lance ») tant qu'il a pu, si bien qu'il a été reconnu comme courageux par tous (« Que chascun doubtoit sa puissance/Dont il fist grant honneur a France ? ») Ces signes de gloire sont néanmoins contrebalancés par une remise en question sous la forme de questionnement de la raison pour laquelle il mit autant d'entrain (« pourquoy fut il si avant ») à aller au devant même des ennemis (« pourquoy ala il devant/ En ses ennemis recevant. ») Ces questions sont à relier avec la tristesse de la dame. Si les prouesses de son mari font sa fierté (Elle indique « quant on diroit/ L'onneur de lui qui floriroit,/ Et que chascun le chieriroit,/ Lors mon cuer tant s'esjouïroit, »⁴⁷³) elle remarque avec l'utilisation des nombreux « pourquoy » que ce sont justement ces prouesses pour la gloire de sa cause qui l'ont tué. C'est ainsi qu'elle exprime le fait que même si son mari est mort pour la gloire du royaume, cela lui importe finalement peu, étant donné que cette gloire n'a pas eu d'impact sur elle, ne lui amenant que de la tristesse. C'est le message qu'elle exprime quand elle explique « Or est mort – honnourablement/ Pour lui, et douloureusement/ Pour moy. Hemy ! »⁴⁷⁴ Les termes « honnourablement » et « douloureusement » sont mis en opposition, montrant bien en quoi la relation de cause à effet entre les deux réceptions émotionnelles est différente. L'apposition d'une formule de désespoir (« Hemy ! ») à côté du pronom personnel « pour moy » souligne bien le sentiment de tristesse, ainsi que la perte de tous repaires conséquents au décès de l'être aimé.

Le désespoir final de la dame s'exprime quand elle indique que seule la mort pourra lui permettre de se sentir mieux, en étant finalement près de son mari. Le sujet tabou du suicide est évoqué; elle a envisagé cette solution, et seule la peur de Dieu l'a empêchée de commettre ce

⁴⁷³ Chartier, *LQD*, vv. 624-27.

⁴⁷⁴ Chartier, *LQD*, vv. 550-52.

geste: « Au fort se Dieu ne redoubtasse,/ De la mort par mort me venjasse. »⁴⁷⁵ Cette dernière allusion démontre à quel point sa douleur est associée à une perte complète de repères, qui remet en question sa vie même. Elle a pris « fin » avec la mort de son mari, et la vie est maintenant dénuée de tout sens pour elle. Le désespoir de la mort de ce dernier a causé sa mort, vu qu'elle s'associait complètement à lui. Dans son cas, qui est, comme je vais le montrer, comparable chez les autres, la notion émotionnelle est principalement tournée vers elle-même; Alain décrit la douleur personnelle des femmes sans se focaliser sur les répercussions majeures que ces morts ont sur le royaume en particulier; chacune souffre pour elle-même, avant de souffrir pour le royaume qui a perdu un preux chevalier. Alors que la première dame doit souffrir d'une absence causée par la mort, la deuxième dame doit de son côté vivre avec une absence liée à la captivité.

3.2.2.5 Captivité et absence: l'horreur de la vie seule

La deuxième dame utilise la captivité de son mari afin de développer le thème de la fortune, et le rôle de celle-ci dans son malheur. Sa relation avec son mari est développée d'une façon très proche à celle de la première dame, à savoir la séparation qui agit comme une destruction de sa personnalité, liée au manque. Elle explique en effet:

Mon cuer y est si atachiez
Et mes pensés tant enlachiez,
Noz biens, noz maulx entrelachiez
Que, sans mentir
Et sans jamaiz s'en repentir,
Bonne amour me fait consentir

⁴⁷⁵ Chartier, *LQD*, vv. 650-51.

A pareilz maulx ou biens sentir
Que sont les siens,
Et puis que tout mien je le tiens,
Je les reçoï comme les miens
A butin, nos maulz et nos biens.⁴⁷⁶

La dame explique à quel point la relation qu'elle entretenait avec son mari est viscéralement et corporellement liée à ses maux. Ses pensées (« mes pensés tant enlachiez ») et ses émotions (« Mon cuer y est si atachiez ») sont le siège de tous les sentiments qui la relient à lui. Sa relation est ancrée non seulement dans la joie, mais également –et dans le cas du *Livre*, particulièrement– dans la peine (« Noz biens, noz maulx entrelachiez. ») La définition de l'amour telle que le défend la deuxième dame est donc celle d'un amour inconditionnel, dans la joie comme dans la douleur. Elle a érigé cet amour comme une sorte de « profession de foi » qui guide sa vie, surtout maintenant qu'elle est seule. Le jeu entre les différents pronoms possessifs « sien, » « mien, » et « tien » permet de renforcer ce sentiment d'association. L'emprisonnement du mari est également le sien, sa douleur étant indissociable de celle de son époux. Elle a épousé cet homme en connaissance de cause, tout en sachant qu'il avait depuis toujours été accablé par Fortune: « depuis s'enfance tendre, / Qu'il pot le pié en l'estrief tendre, / Fortune ne vould plus actendre/ A l'assaillir. »⁴⁷⁷ Le lien infaillible qui unissait homme et femme, et qui, comme c'était le cas avec la première dame, faisait d'eux une créature hybride à la manière de l'androgynie de Platon, dont la séparation devient le début d'une quête de retour vers la partie perdue, est rompu. Étant donné que la quête n'est pas unilatérale de par l'impossibilité de l'homme de participer à cette

⁴⁷⁶ Chartier, *LQD*, vv. 1166-76.

⁴⁷⁷ Chartier, *LQD*, vv. 1146-49.

recherche à cause de sa captivité, j'argue que la tristesse de la dame trouve sa source dans deux éléments. La séparation violente d'avec son ami est la source évidente et directe de cette tristesse; cette solitude et cette séparation remettent également en question chez elle la possibilité d'être physiquement aimée en tant que femme. Son ami n'étant plus présent, l'amour charnel et les rapports physiques qui sont inhérents à une relation entre un homme et une femme disparaissent de facto de sa vie, ce qui a pour conséquence d'éveiller en elle des désirs dont elle a honte, balancée qu'elle se trouve entre son amour envers son amant et le désir qu'elle ressent envers une relation physique: « Plus tourmenté/ Je sens mon cuer, plus est tempté/ Et prent plaisir en orfenté/ Maugré moy, par ma volenté. »⁴⁷⁸ Ses désirs « physiques » de femmes, et un certain appel de la chair, tentent son cœur. Elle ressent une « orfenté » qui met à mal sa « volenté. » L'absence de son mari renforce les besoins physiques qu'elle peut avoir, ce qui explique la tentation dont elle s'estime coupable. Mais c'est également cette absence qui la fait se sentir au plus mal, car elle aime son mari, et elle se sent coupable de ressentir de telles émotions charnelles. C'est la raison pour laquelle le grand attachement qu'elle a pour les lettres qu'elle lui envoie explose au plus grand jour. Devant son absence et les doutes et tentations qu'elle amène, elle explique que « Encor se vient entre nous mectre/ La mer, si que une povre lectre/ Ne vient en voie,/ N'il n'est nouvelle qu'il m'envoie. »⁴⁷⁹ En plus de la douleur de la séparation, le plan géographique de « la mer » vient s'ajouter à la douleur et à l'affliction. La séparation est d'autant plus difficile qu'une mer la sépare de son amant. D'où l'importance de l'écriture, qui est le seul moyen pour avoir de ses nouvelles. Les lettres, même si elle ne sont pas idéales, sont tout de même une façon de rester en contact, et représentent une échappatoire à son

⁴⁷⁸ Chartier, *LQD*, vv. 1705-08.

⁴⁷⁹ Chartier, *LQD*, vv. 1751-54.

sort en mettant sur papier ses malheurs. Cela lui permet d'extérioriser son angoisse en l'envoyant à son mari, en le rassurant de son amour et se rassurant elle-même également. Ces lettres représentent « reconfort et se guermantassent/ Des maulx que noz deux cuers entassent, »⁴⁸⁰ un exutoire temporaire à ses peurs.

Alors que les deux premières dames peuvent baser leur souffrance sur une absence concrète, les deux autres sont accablées de ce que l'on pourrait désigner comme des tristesses non-traditionnelles, qui les plongent dans une douleur encore plus difficile à cerner.

3.2.2.6 Mort ou captif ? Le dilemme de la méconnaissance

Le discours de la troisième dame commence, tout comme ont commencé ceux des deux autres, par une tentative d'explication de la raison pour laquelle sa douleur est la pire des quatre: « Ainsi me vante/ Se vantance est d'estre meschante/ Que ma tristesse est plus pesante/ Et plus douloureuse amante. »⁴⁸¹ Elle explique que sa douleur pourrait être perçue comme une sorte de combinaison des douleurs et des souffrances vécues par les deux dames précédentes: « J'ay les voz tous, non pas aucun. »⁴⁸² Alors que les deux dames peuvent, selon elles, facilement mettre leur douleur en scène dans leur vie pour se qualifier en tant que veuve ou femme de prisonnier de guerre, la troisième dame ne peut faire cela, ce qui l'amène à se positionner dans une sorte de schizophrénie émotionnelle qui est la source de ses souffrances. Elle subit un désespoir unique, à savoir, par-delà même la douleur de la séparation, celui de ne pas « savoir » ce qu'elle est: « Je ne sçay quel nom je m'appelle:/ Ou d'amours veufve, ou prisonniere. Et si ne treuve/ De ce que

⁴⁸⁰ Chartier, *LQD*, vv. 1758-59.

⁴⁸¹ Chartier, *LQD*, vv. 2054-57.

⁴⁸² Chartier, *LQD*, v. 2053.

j'aym tesmoing ne preuve/ Ou vive ou non; c'est *douleur neuve* »⁴⁸³ Cette douleur nouvelle dont elle est affligée ne lui permet même pas de quantifier sa tristesse, ne pouvant pas recommencer sa vie, ou bien même faire quoi que ce soit pour essayer de le libérer. Mais cet état lui interdit également tout espoir, car, comme elle explique, « Se j'ay esperance, elle est vaine/ Et ne puis perdre espoir sans paine,/ Ne je ne sçay quel dueil je mayne. »⁴⁸⁴ Sa situation la place en quelque sorte hors du schéma des autres dames, car sa douleur n'est pas quantifiable par rapport à un état de fait d'absence finale (la mort) ou potentiellement d'absolution (une libération). Je vois dans ce personnage un parallèle avec le travail d'écriture tel que Chartier l'effectue et que van Hemelryck explique à travers le fait que « Chartier grossit [...] les rangs de la schizophrénie littéraire, ce paradis artificiel créé par la critique qui oppose farouchement littérature courtoise et littérature d'actualité. »⁴⁸⁵ Le discours de la troisième dame détruit en effet complètement les derniers éléments potentiellement courtois du *Livre*, en les mettant de plain-pied dans l'horreur historique. Si elles ont la « chance » de pouvoir pleurer sur une situation triste mais stable, ce n'est pas le cas de la troisième dame qui en plus de sa tristesse ne peut pas savoir ce qu'elle est.

Par rapport aux deux premières dames, elle explique que « Ma destinee/ Est autre, et moins determinee. » Elle se compare à « la tour minee, » ce qui explique que ses fondations, tant émotionnelles que féminines, sont remises en question par l'absence d'état de son mari. En effet, la première dame est la veuve de quelqu'un, et la deuxième est la femme d'un prisonnier. La troisième n'est en rien de cela, car elle ne peut plus se définir par rapport à son mari. Elle n'est qu'une femme seule, dont le statut n'est pas possible à exprimer, car il est virtuellement inexistant, et elle explique l'impossibilité de trouver du répit dans sa tristesse par le fait que

⁴⁸³ Chartier, *LQD*, vv. 2173-77.

⁴⁸⁴ Chartier, *LQD*, vv. 2183-85.

⁴⁸⁵ Van Hemelryck, « Un playdoyer pacifique, » 521.

« Nul ne saroit/ Conforter, quoy qu'il lui plairoit,/ Cil qui ne saroit qu'il aroit. »⁴⁸⁶ Elle n'a pas de véritable attache avec les deux autres dames, car elle ne peut être comparée ni à une « association » de l'une et de l'autre, et n'elle n'est pas non plus comme l'une ou l'autre. Cette « douleur nouvelle » est au centre de la bataille que se livrent les deux maux qui l'affligent pour prendre possession de son cœur:

Deux maux qui en moy se combatant
Et pour mon cuer gaignier s'embatent
A celle fin qu'ilz s'entrematent
Comme haussaires,
Pillars de joie et adversaires,
Et de ma mort les commissaires.⁴⁸⁷

Les « deux maux » sont bien sûr la définition de son état, c'est-à-dire savoir si elle est veuve ou femme de prisonnier. Elle utilise ici un champ lexical violent, en expliquant que les « haussaires » (brigands, voyous) que sont ces deux émotions se battent car ils sont « adversaires,» et qu'ils vident son cœur de toute joie (« pillars de joie. ») La présentation de la troisième dame marque énormément le narrateur, qui explique que « Un pou fuz lent/ De répondre au fait violent. » La troisième dame est significative de la détresse émotionnelle de la défaite d'Azincourt, en détruisant les repaires traditionnels d'une femme de chevalier.

3.2.2.7 Honte et douleur: l'absence peu glorieuse du traître

La quatrième dame a la particularité d'avoir une douleur complètement différente de celles des autres. Son mari n'est pas absent ou mort, mais son acte de trahison l'a plongée dans un état de

⁴⁸⁶ Chartier, *LQD*, vv. 2202-04.

⁴⁸⁷ Chartier, *LQD*, vv. 2243-48.

honte atroce, car on lui reproche d'être directement responsable, par sa lâcheté, de la mort de plusieurs nobles chevaliers: « Et fait perdre les chavaliers/ Qui de France estoient pilliers. »⁴⁸⁸

L'association entre son mari et la « chute » du royaume retombe sur elle, et le comportement honteux que ce dernier a eu l'a éclaboussée en la faisant tomber dans le déshonneur. Mais plus que la honte envers son mari, je vois dans les émotions de la dame une sorte de honte émotionnelle qui se rapprocherait d'un sentiment de culpabilité qu'elle ressent envers les trois autres dames, qu'elle exprime en disant « Ainsi leur quouardies lentes/ Ont fait tant de dames dolentes/ Et esplourees. »⁴⁸⁹ Cette culpabilité qu'elle ressent vient du fait qu'elle avoue aimer cet homme; si elle reconnaît « si lui rendray, » elle avoue néanmoins « quoy que vers lui le cuer tendre ay. »⁴⁹⁰ La tristesse de la quatrième dame est donc remplie d'introspection, d'une colère certaine envers son mari, qui est également teintée d'une colère envers elle-même pour avoir eu la faiblesse d'aimer (et d'encore avoir des sentiments) pour un lâche. Elle souligne le fait que l'amour n'est pas contrôlable, en expliquant à propos de ses faiblesses « A qui doncques m'en prendray/ Fors qu'à moy seule, »⁴⁹¹ démontrant qu'elle n'a pas choisi d'aimer cet homme, malgré ses défauts, mais également qu'une telle émotion n'est pas aisée à « annuler. » La quatrième dame apparaît selon moi comme la plus « humaine » de toutes, puisque sa tristesse est basée sur une analyse des deux personnalités qui sont opposées. D'un côté, elle est effectivement affligée par la douleur de se sentir responsable par le biais de la couardise de son mari pour la mort de « vrais bons » chevalier. D'un autre côté, elle aime cet homme, et ne peut se résoudre à renier ces sentiments pour le bien des convenances et du royaume. Cela fait d'elle, encore plus

⁴⁸⁸ Chartier, *LQD*, vv. 2572-73.

⁴⁸⁹ Chartier, *LQD*, vv. 2577-79.

⁴⁹⁰ Chartier, *LQD*, vv. 2619-20.

⁴⁹¹ Chartier, *LQD*, vv. 2622-23.

que les autres, un être émotionnellement battu, dont le désespoir a tôt fait de se transformer en colère. La dame indique en effet que « Doncques comme une traïson/ Actrait l'autre, ainsi le dison. »⁴⁹² La trahison attire la trahison, ce qui pourrait être vu comme une façon de disculper son mari, mais également comme une réflexion beaucoup plus poussée sur l'intellectualisation du conflit.

3.2.2.8 Trouver les vrais responsables de la douleur des dames au cœur du royaume

La quatrième dame s'en prend à ceux qu'elle considère être responsables pour la défaite et le massacre, en faisant remarquer que son mari n'a fait que fuir, la ou d'autres ont plus insidieusement, et ce depuis longtemps, gâté le royaume de l'intérieur: « Maiz Mignotise,/ Flaterie, Oultrage, Faintise,/ Villain cuer paré de cointise/ Ont regné avec Couvoitise/ Qui a tiré,/ dont tout a esté desciré/ Et le bien publique empiré. »⁴⁹³ Les défauts des personnes ayant de l'importance au sein du royaume –flatterie, outrage, convoitise- ont poussé ces derniers à agir pour leur propre intérêt, en dépit des besoins du royaume, ce qui a eu pour conséquence catastrophique de le détruire de l'intérieur et de mettre en danger (« le bien publique empiré ») la population. C'est ainsi que ces profiteurs ont pris position auprès des princes impuissants:

Plusieurs dancent les sauterelles,
Et pour gagner grosses mereles
Deffendent les faulses quereles,
Et s'abandonnent
A servir ceulx qui plus leur donnent
Et qui a mal faire s'ordonnent;

⁴⁹² Chartier, *LQD*, vv. 2741-42.

⁴⁹³ Chartier, *LQD*, vv. 2788-93.

Et puis les princes leur pardonnent
Et mieulz venus
Sont que ceulx qui sont tenuz
Loyaulx, et tousjours maintenuz
Les droiz qu'ilz ont bien soustenuz.⁴⁹⁴

Les profiteurs du système sont définis par la dame comme des « sauterelles, » car ils causent autant de mal que ces insectes connus pour leur pouvoir de destruction⁴⁹⁵. Leur but étant de s'enrichir (« gagner grosses merces ») ils ne font rien pour résoudre les véritables problèmes du royaume, décrits par la dame comme des « fausses querelles. » Je vois en ceci une allusion à la guerre civile, et une attaque directe contre les Bourguignons. Les vers « Et s'abandonnent/ A servir ceulx qui plus leur donnent/ Et qui a mal faire s'ordonnent » pourraient donc être perçus comme la façon dont les Bourguignons ont trahi le royaume à Azincourt.⁴⁹⁶ C'est un signe évident de manque de respect, étant donné qu'ils disposaient d'un pouvoir extrêmement important à la cour de France, grâce à l'importance de leur présence au sein de la régence. Leurs manquements ne sont même pas source de rejet de la part de la cour, puisque « les princes leur

⁴⁹⁴ Chartier, *LQD*, vv. 2809-19.

⁴⁹⁵ Les sauterelles sont une des dix plaies qui s'abattent sur Pharaon dans la Bible: « Les sauterelles montèrent sur le pays d'Égypte, et se posèrent dans toute l'étendue de l'Égypte; elles étaient en si grande quantité qu'il n'y avait jamais eu et qu'il n'y aura jamais rien de semblable. / Elles couvrirent la surface de toute la terre, et la terre fut dans l'obscurité; elles dévorèrent toute l'herbe de la terre et tout le fruit des arbres, tout ce que la grêle avait laissé; et il ne resta aucune verdure aux arbres ni à l'herbe des champs, dans tout le pays d'Égypte. » Exode 10: 14-15, Louis Segond.

⁴⁹⁶ Alain Chartier avait une animosité assez forte envers les Bourguignons, qu'il considérait comme des traîtres à la nation, et les décrivait de façon négative dans ses œuvres. Voir à ce sujet Georges Doutrepoint, *La Littérature française à la cour des ducs de Bourgogne* (Paris: Honoré Champion, 1909). Bien qu'ancien, ce livre est encore une référence sur la relation entre littérature et Bourgogne durant la période de la guerre civile en France.

pardonnent, » et traitent mal ceux qui leur ont toujours été fidèles à leur cause (« Et mieulz venus/ Sont que ceulx qui sont tenuz/ Loyaulx, et tousjours/ maintenu/ Les droiz qu'ilz ont bien soustenuz. ») Ces accusations pleines de colères peuvent être perçues comme une tentative de restaurer un honneur perdu; Perfetti explique effectivement que « in societies in which personal honor was held to be very important, anger was (and still is) considered a legitimate defensive reaction in response to humiliation, affronts to personal honor, or perceived loss of esteem- a reaction that often resulted in retaliation either verbal or physical. »⁴⁹⁷ Dans le cas du *Livre*, je ne pense pas qu'il faille néanmoins voir la colère de la quatrième dame comme une tentative de se dédouaner des actions de son mari, mais plutôt comme une réflexion sur la notion de culpabilité, que je développerai ultérieurement. Elle veut démontrer que, malgré la honte qui l'assaille (elle indique que « Or n'ay confort,/ Ains le pers piz que s'il fust mort;/ Si di que mon mal est plus fort/ Et vueil jugement se j'ay tort, »⁴⁹⁸) son mari n'est pas la seule et unique personne responsable, mais peut-être est-il perçu comme une « victime idéale » qui permet de ne pas avoir à chercher plus profondément afin de trouver les vraies réponses.

Allmand explique à propos du *Livre* que « Chartier's achievement is to have set a ritual scene for a real-life, emotionally charged discussion regarding the effects which war may have upon the wives of men who have gone to defend their country. »⁴⁹⁹ Il me semble également que Chartier utilise l'analyse émotionnelle du fait historique afin de faire parler les dames, ce qui leur permet d'exprimer les effets « secondaires » de cette émotion, et la façon dont celles-ci les font interagir avec l'histoire, mais également avec la peine des autres dames. Altmann souligne l'importance que le veuvage avait eu dans la « création » de Christine de Pizan en tant qu'auteur:

⁴⁹⁷ Perfetti, *Women's Emotions*, 137.

⁴⁹⁸ Chartier, *LQD*, vv. 3096-99.

⁴⁹⁹ Allmand, « Some Writers, » 173.

« widowhood allowed Christine to assume a writer's voice, even in love poetry, with no hint of impropriety. »⁵⁰⁰ Alain Chartier réalise en quelque sorte le même travail de révélation avec les quatre dames en leur permettant d'exprimer non seulement leur douleur, mais la raison pour laquelle cette douleur a un impact sur leur vie de femme. Que cela soit chez Alain ou Christine, et ce malgré leurs traitements différents, voire opposés du fait émotionnel des dames, Azincourt est un changeur de paradigme émotionnel. Du fait du manque de résolution véritable qui est présent chez les deux auteurs, l'on peut dès lors envisager ces démonstrations émotionnelles non pas comme des tentatives de résolution de la tristesse individualisée (Christine) ou comme une graduation de la tristesse par degré de souffrance (Alain,) mais plutôt comme la mise en œuvre d'une réflexion sur l'universalité de la douleur, quelle que soit sa forme, et de la façon de laquelle elle joue un rôle unificateur sur les populations féminines qui sont ciblées.

3.3 UNIR DANS LA TRISTESSE: CREER UNE COMMUNAUTE DE FEMMES FORTES

Les femmes d'Alain et de Christine personnifient le conflit, la tristesse et la destruction du royaume post-Azincourt. Blumenfeld-Kosinski explique à propos du *Livre* que « the ladies' plight embodies the destruction of courtly values in the context of the destruction of the French nation. »⁵⁰¹ Dans ce contexte de destruction et de mise au rencart de la nation qui est battue et

⁵⁰⁰ Barbara Altmann, « Alain Chartier's *Livre des quatre dames* and the Mechanics of Allegory » in Emma Cayley et Ashby Kinch, ed., *Chartier in Europe* (Woodbridge: Boydell and Brewer, 2008), 64.

⁵⁰¹ Renate Blumenfeld-Kosinski, « Alain Chartier and the Crisis in France, » dans *Courtly Literature and Clerical Culture, Höfische Literatur und Klerikerkultur, Littérature courtoise et*

qui est détruite, la souffrance et la douleur des femmes apparaissent comme une force unificatrice sur laquelle une reconstruction émotionnelle et politique doit s'appuyer.

3.3.1 Ne plus faire de différences entre les femmes

Alain et Christine reconnaissent tous deux l'universalité de la douleur, et surtout l'implacabilité de la guerre. Blumenfeld Kosinski insiste sur le fait que « there is a clear consensus between the four ladies as far as war is concerned, »⁵⁰² citant par là même le *Livre* dans lequel il est marqué « La bataille maudisoient/ Toutes. »⁵⁰³ Malgré leurs différences, aucune dame n'est plus triste qu'une autre; elles sont toutes quatre victimes du même mal, et leurs douleurs ne peuvent pas être graduées. Christine, même si son épître est dédiée à Marie de Berry, a également donné une notion universelle à son œuvre. Elle explique effectivement que ses écrits ont pour but de « prouffiter [...] meismement, » c'est-à-dire de façon équivalente, en mettant sur le même pied d'égalité « les roynes, princeses, baronnesses, dames, damoiselles du noble sang royal de France, et generally le plus des femmes d'honneur frappees de ceste pestillence en cestui francois royaume. »⁵⁰⁴ Elle opère ici une digression, en partant des femmes qui étaient considérées comme les plus courageuses, pieuses et respectables de la société, à savoir les « roynes, » pour ensuite passer en revue tous les titres de la noblesse française. Mais cette digression ne se contente pas, à mon avis, à considérer la tristesse comme étant l'apanage seul des nobles. En

culture cléricale, Christoph Huber et Henrike Lähnemann, ed. (Tübingen: Attempto Verlag, 2002), 213.

⁵⁰² Blumenfeld-Kosinski, « Crisis in France, » 213.

⁵⁰³ Chartier, *LQD*, vv. 3157-58.

⁵⁰⁴ Piza, *EPVH*, 2.

effet, sont également incluses « le plus des femmes d'honneur. » Wisman a traduit cette expression par « most of the ladies in waiting; »⁵⁰⁵ il me semble néanmoins qu'il faille plutôt voir dans cette expression un appel à toutes les femmes qui sont dignes d'honneur, qu'elles soient de noble lignée ou pas, à partir du moment où elles ont connu une perte liée à la dramatique bataille. Les écrits de Christine, quand bien même ils sont adressés à une personne particulière, peuvent néanmoins être perçus comme un appel général à toutes les femmes qui ont perdu un être aimé lors de cette bataille, afin de leur permettre de passer outre cette terrible tristesse; Christine annonce effectivement « Je parleray a toutes semblablement, »⁵⁰⁶ ce qui renforce le sentiment universaliste de son ouvrage.

De même que le rang social n'a pas été un rempart contre le veuvage, il n'a pas empêché des hommes illustres de mourir, au même titre que ceux au lignage plus modeste: « grant douleur souvent habonde sur ta face, a cause de la perte de la chevalerie françoise et pour la grant quantité de très nobles et dignes princes royaulx de France [...] que ducs, que contes, et tant hautes gent. »⁵⁰⁷ Le terme « hautes gent » pourrait être considéré ici comme dans les deux sens du terme, à savoir en corrélation avec les « princes royaulx de France » mais également « hautes » dans leur valeur et dans leur courage; Christine en fait effectivement des martyrs de la cause divine en les définissant comme « les martirs de Dieu esleus en la juste deffense par bataille. »⁵⁰⁸ Christine donne ainsi à leur mort une dimension de pureté extrême, tout en justifiant encore plus leurs actions; elle permet également aux femmes de s'inscrire dans leur démarche religieuse. Christine insiste sur le fait que les femmes terrassées par le chagrin couvrent tout le

⁵⁰⁵ La traduction de Wisman se trouve en regard du texte original de Christine, page 3.

⁵⁰⁶ Pizan, *EPVH*, 4.

⁵⁰⁷ Pizan, *EPVH*, 4.

⁵⁰⁸ Pizan, *EPVH*, 4.

spectre de la féminité: ceux qui sont morts étaient « mary, filz, pere, cousins germains. »⁵⁰⁹ Elles sont affligées en tant que femmes, mères, filles, cousines... Néanmoins, comme elles sont liées par le sang à ces martyrs, elles pourraient être perçues comme des saintes femmes dont le lien de parenté avec les hommes en fait également des martyrs de la bataille. Christine cite L’Evangile selon Matthieu (« Beneurez sont ceulx qui seuffrent pour justice »⁵¹⁰) afin d’affirmer ses dires; il me semble que ces mots doivent également être compris pour les femmes qui souffrent; en tant qu’entité qui supporte les martyrs, elles souffrent également pour Dieu, et doivent se considérer elles-mêmes comme telles. Leur avenir étant assuré auprès de Dieu, elles doivent maintenant se concentrer sur leur rôle de communauté de souffrance unie par-delà les clivages sociaux.

3.3.2 L’union dans la douleur: la communauté des quatre dames

Chez Alain, le sentiment unificateur de la souffrance est également présent, mais il évolue autour de schémas différents. Les quatre dames sont mises dans deux catégories. Les trois premières, bien qu’elles éprouvent de la tristesse à la mort de leurs maris, sont néanmoins consciente de la fierté qu’elles ont d’avoir eu comme époux des hommes si preux. La dernière dame ne ressent pas de fierté, mais au contraire de la honte face au comportement de son mari, qui a lâchement fuit. La première dame avait en dédain complet les fuyards, et elle accable les « peu loyaulx/ Fuitifz, lasches et desloyaulx,/ Qui namez questaz et joiaulx ! »⁵¹¹ Elle remet en question non seulement le courage (« Fuitifz, lasches ») mais également la morale de leur attachement à leur seigneur (avec l’utilisation du champ lexical du manque de foi: « peu loyaulx » et

⁵⁰⁹ Pizan, *EPVH*, 4.

⁵¹⁰ Pizan, *EPVH*, 4. La version moderne de cette citation est « Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des cieux est à eux! » (Matthieu 5:10, Louis Segond)

⁵¹¹ Chartier, *LQD*, vv. 885-87.

« desloyaulx. ») Leur loyauté était selon elle uniquement conditionné par les possessions et les richesses qu'ils pouvaient obtenir (« questaz et joiaulx ») et n'a pas résisté à la perspective de mourir, ce qui a fait tomber leurs époux.

Cette dame se situe au cœur d'un système relativement traditionnel au sein duquel fierté et honte se retrouvent opposé sur le spectre des émotions humaines. Nous connaissons depuis Durkheim l'importance d'un système d'émotions partagées dans le but de créer une cohésion de société, même si elle paraît forcée.⁵¹² Kemper souligne l'importance de cet état, en se basant sur Thomas Scheff, et explique que « we are continually in a state of either pride or shame with respect to the judgements of the others about our adherence to their and society's moral structure. »⁵¹³ Dans le cas des réactions de la première dame et de la quatrième dame par rapport à la trahison, cette définition est remise en question. La dame dont le mari est mort est sûre du bon droit de ses émotions, puisque son mari a obéi à la morale traditionnelle en se battant jusqu'à la mort. Son décès est donc, malgré sa tristesse, dans la norme et dans l'ordre des choses; la tristesse de la dame est donc justifiée. La désobéissance du mari de la quatrième dame devrait l'inscrire dans un schéma de honte à laquelle elle ne devrait pas réagir. Cependant, j'ai expliqué que si elle ressent cette honte à cause du comportement de son mari, elle considère néanmoins qu'elle ne peut ignorer les sentiments qu'elle a pour lui, ni le fait qu'il est un peu trop considéré comme un bouc émissaire, sur lequel toutes les responsabilités de la défaite sont déversées. En n'obéissant pas à la traditionnelle digression entre fierté et honte, la dame démontre le fait qu'une telle décharge émotionnelle ne peut pas être traitée par la dualité traditionnelle entre bien

⁵¹² Voir Gene A. Fisher et Kyum Koo Chon, « Durkheim and the Social Construction of Emotions, » dans *Social Psychology Quarterly* 52:1 (1989) pour une analyse et une explication de l'importance du fait émotionnel chez Durkheim.

⁵¹³ Theodore D. Kemper, « Social Models in the Explanation of Emotions, » dans *Handbook of Emotions, Second Edition*, 50.

et mal. La société post-Azincourt de Christine et Alain, pour revenir à une analyse durkheimienne, ne peut se satisfaire de se construire à travers une cohésion forcée dans laquelle la quatrième dame serait exclue de facto, alors qu'elle est pareillement une victime. Honte et fierté ne peuvent plus être considérées comme des éléments constitutifs à part entière d'une communauté, car elles ne sont plus en ligne avec l'horreur de la bataille. De ce fait, Alain et Christine semblent insinuer la possibilité de la création d'une communauté dans laquelle les sentiments ou les conventions seraient mis à l'écart au profit d'un recentrage sur le fait émotionnel, autour duquel se greffent les différentes victimes. On pourrait voir alors une volonté délibérée chez Alain et Christine d'intégrer la vérité émotionnelle dans la constitution d'une nouvelle sorte de corps politique. Christine et Alain ont tous deux écrit à ce sujet, Christine dans son *Livre du corps de policie* (1407) et Alain le fera quelques années plus tard dans le *Quadrilogue Invectif*. Les groupes qui sont créés dans les deux œuvres sur Azincourt de Christine et Alain défont néanmoins l'idée traditionnelle d'un corps politique telle qu'elle pouvait exister à l'époque.⁵¹⁴ Tous deux développent une idée de communauté qui utilise la mémoire des événements comme un déclencheur des émotions, servant à utiliser les morts afin d'unifier les vivants autour de leur souvenir et de la colère que leur décès a provoqué.

⁵¹⁴ Traditionnellement, la société politique était représentée par les différentes parties d'un corps humain, certaines obéissant aux autres, mais étant néanmoins toutes interdépendantes afin de permettre au corps entier de fonctionner. Pour une étude sur l'importance du roi dans le corps politique, voir Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957). Pour un travail plus général sur l'articulation de l'idée de corps politique au Moyen-âge, voir Alan Harding, *Medieval Laws and the Foundations of the State* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

3.3.3 L'importance de la mémoire dans la création émotionnelle

Oexle annonce à propos du fonctionnement de la mémoire chez Christine qu'elle agit comme « a form of social action [...] which refers to the relations between the living and the dead [...] and to social action that the living direct toward the dead. »⁵¹⁵ Dans le cas du *Livre* et de *l'Epitre*, je conçois cette relation entre morts et vivants comme étant au cœur d'un procédé qui transcende celui de la mémoire pour se concentrer sur le procédé émotionnel et la façon dont il engendre la création d'un sentiment d'appartenance. Je viens d'expliquer la façon dont Christine s'applique à ne pas mettre de limitation de classe à la tristesse, en argumentant que toutes les femmes ayant souffert doivent être mises sur le même pied d'égalité. Alain, quant à lui, ne différencie pas dans son analyse les veuvages, qu'ils soient couverts de honte ou de gloire. Il est important de remarquer que les dames, malgré leurs différences, ont entre elles une sorte de compréhension, voire d'amour lié à leurs conditions communes. Malgré le fait qu'elle essaient toutes de se faire passer comme la victime qui souffre le plus, le narrateur leur fait remarquer l'importance que revêt la reconnaissance mutuelle et le réconfort qu'elle doivent s'entredonner: « Et les trois autres avoient/ Pareillement/ Qu'elles vousissent telement la conforter, qu'allegrement/ Premist pou a pou bellement. »⁵¹⁶ Même la quatrième dame, qui annonce dès le début de sa présentation « Je suis a vous contredisant » n'a pas de velléités violentes dans son discours (« Non pas pour estre desprisant/ Ou courouchier ») car elle respecte trop ces femmes dont elle partage la souffrance (« Voz cuers que je n'ay pas pou chier. »⁵¹⁷)

⁵¹⁵ Otto Gerhard Oexle, « Memoria as a Form of Social Action, » dans Barbara K. Altmann, et Deborah L. Mc Grady, ed., *Christine de Pizan: A Casebook* (New York: Routledge, 2003), 59.

⁵¹⁶ Chartier, *LQD*, vv. 1092-96.

⁵¹⁷ Chartier, *LQD*, vv. 2545-48.

Les différences entre les dames sont gommées devant la souffrance. Les quatre dames affichent un degré d'implication et d'analyse différent selon le mal qui les afflige. La colère de la première dame est assez primaire, dirigée vers les traîtres et les fuyards qui ont causé la mort de son mari. La deuxième dame quant à elle lie mal être physique et mental que la détention de son mari amène; elle souligne néanmoins à quel point les tentations charnelles de ce genre de situation font émerger dans son esprit: « Plus tourmenté/ Je sens mon cuer, plus est tempté/ et prent plaisir en formenté. »⁵¹⁸ L'absence de son mari, en plus de la tourmenter, lui fait avoir des pensées de tentation. Elle explique en quel point ces pensées la troublent (« Trop argüer/ Me fait penser et tressüer, ») renforçant alors son humanité. Même si elle est présentée comme une femme parfaite, elle en reste néanmoins humaine, affichant ses doutes et ses besoins physiques. Elle démontre ainsi une autre dimension de la douleur, celle liée à la condition de femme qui ne sait plus comment elle doit envisager sa vie sexuelle, entre ses devoirs de femme accomplie et ses besoins de femme charnelle, ce qui ajoute à sa souffrance. La troisième dame, comme je l'ai expliqué évoque la schizophrénie de son état, en démontrant à quel point sa souffrance –celle de ne pas savoir ce qu'elle est et comment elle peut se relier aux dames- ajoute la douleur de l'absence. Finalement, la dernière dame souligne à quel point les « vrais » responsables pour les morts n'ont pas forcément été désignés, ce qui induit que rien ne pourra changer tant que les véritables coupables, qui ont saigné le royaume à travers cette bataille, n'auront pas été trouvés. Les quatre dames apparaissent alors comme des allégories de la souffrance, dont les maux pris ensemble créent une communauté de la douleur des femmes. Les dames elles-mêmes semblent être conscientes du poids communautaire que leur veuvage a développé, lorsque la deuxième espère l'entremise d'une dame anglaise afin de faire en sorte que son mari soit bien traité: « Pour

⁵¹⁸ Chartier, *LQD*, vv. 1705-07.

ce requerre/ Voulssisse aux dames d'Angleterre/ Que pour loz de pitié acquerre,/ Pour moy de lui
vueillent enquerre/ Et demander/ Et son état recommander. »⁵¹⁹ Malgré le fait que l'Anglais soit
l'ennemi héréditaire, les « dames d'Angleterre » sont des femmes elles aussi, qui ont pu ou
pourront partager les mêmes douleurs que les Françaises. Elles sont alors elles-mêmes une part
entière de la communauté féminine du malheur. Elle explique qu'elles doivent demander « pour
moy de lui, » ce qui implique qu'implicitement elles deviennent des intermédiaires des femmes
françaises, donc « apatrides » dans la résolution de ce problème, uniquement attachées par les
liens de leurs souffrances, passées ou à venir. La dame explique en effet « Si pevent mont/
Toutes les dames en un mont,/ Et leur doulceur les y cemon. »⁵²⁰ Cette idée d'union des dames
sert une fois de plus non seulement dans ce cas particulier des maris prisonniers, mais également
pour les dames souffrant de l'absence en général, en instituant un sentiment d'appartenance
communautaire avec une assertion beaucoup plus grand que celui des classes sociales. Cette
communauté se base en effet sur les différentes strates et acceptions de la douleur, et de
l'émotion brute en générale, qui est à la foi l'origine de cette mise en situation communautaire et
le liant qui unit toutes les composantes ensemble autour d'un même rapport émotionnel à la
disparition, qui s'exprime différemment chez les quatre femmes.

La présence de cette communauté englobant des femmes se manifeste chez Christine
dans le passage où elle indique qu'elle va tutoyer Marie de Berry (« n'ait a mal se en singulier je
parle a toy, c'est assavoir par tu. »⁵²¹) J'ai expliqué précédemment la façon dont Christine
utilisait ce tutoiement afin de s'affirmer comme une conseillère de Marie qui pouvait être crue et
digne de confiance. Le texte de Christine est à la fois un texte extrêmement intimiste, dans lequel

⁵¹⁹ Chartier, *LQD*, vv. 1797-1802.

⁵²⁰ Chartier, *LQD*, vv. 1809-11.

⁵²¹ Pizan, *EPVH*, 4-6.

elle s'adresse à une amie en peine à qui elle confie, et un appel à dimension générale envers toute la souffrance féminine. Dans l'œuvre de Christine ces deux dimensions sont entremêlées, ce qui permet d'appréhender cet appel à tutoyer Marie comme une personnification de toutes les femmes souffrantes à travers elle. Marie de Berry pourrait alors être une « porte-parole » de la cause féminine bafouée par la guerre, autour de laquelle se regroupent toutes les femmes qui ont subi les outrages d'Azincourt, quelle que soient leur nature ou leur niveau social. En s'adressant à Marie, ce sont toutes les femmes qui sont ciblées, et qui sont au cœur de sa démonstration. Elles sont toutes touchées, et même si les afflictions peuvent paraître différentes, les souffrances partagées sont bel et bien communes. Leur rôle est alors de prier pour que toutes les femmes puissent se sortir d'un tel état lamentable. Celles qui ont souffert doivent donc symboliquement « tuer » cette souffrance afin de pouvoir aller de l'avant. Christine explique l'importance de la femme-justicière dans l'élimination des mauvais hommes dans la Bible. Elle donne trois exemples: celle de la femme qui a tué « Abimeleth, qui a grant tort ot occis plusuers freres; » le cas de « Sisara, le tres mauvais tirant persecuteur » qui a lui aussi trouvé la mort de « la main d'une femme. » Finalement, Holopherne fut mis à mort par Judith: « Ainsi en avint-il au persecuteur du peuple de Dieu, Olofernes, comme il appart au Livre de Judith. »⁵²² Ces trois hommes ont été punis car ils avaient commis des crimes de meurtre, de persécution et d'atteinte à Dieu. Les femmes furent le bras de la vengeance divine; Christine ne voit pas les femmes dans son *Epitre* comme étant elles-mêmes des justicières qui vont physiquement tuer leurs ennemis; néanmoins, puisqu'elles sont les femmes d'hommes justes et bons (contrairement aux hommes des Ecritures qui étaient mauvais) elles sont alors considérées comme celles qui devront venger les élus de Dieu (leurs époux et amis morts) par rapport à l'horreur qui leur est arrivée. Christine

⁵²² Pizan, *EPVH*, 14.

explique à propos de ces exemples bibliques « Haa, comment ceste parole, qui ne puet mentir, fait bien a noter a ceulx qui sont cause de maints maulx et tribulacions ! »⁵²³ Les responsables de ces horreurs sont mis devant leur fait accompli car, de même que les horreurs de Abimeleth, Sisara et Holopherne sont inscrites dans la Bible, qui représente la vérité ultime et « qui ne puet mentir, » la mort de leurs maris, due « a ceulx qui sont cause de maints maulx et tribulacions » est marquée par le sceau de l'histoire. Le but de la communauté de souffrance féminine est donc de faire en sorte qu'une telle horreur ne puisse pas arriver de nouveau, et également désigner les vrais responsables pour le massacre, afin de déverser les « vengences de Dieu » sur les « effundeurs de sang. »⁵²⁴ Cette dimension des textes d'Alain et Christine en tant que critique dénonciatrice est importante à considérer à la lumière de la reproduction des manuscrits de ces deux textes particuliers.

3.3.4 L'importance des manuscrits dans le relais du message émotionnel

Si l'on veut utiliser une expression moderne, Alain et Christine étaient des écrivains connus et à succès, dont les œuvres avaient certainement une circulation assez importante. La vie éditoriale de *l'Epitre* et du *Livre* est donc importante à prendre en considération. Le manuscrit de la reine (Harley MS 4431), qui regroupe des œuvres que Christine a elle-même choisies, suite à la demande de la reine Isabeau de France, a été compilé avant l'écriture de *l'Epistre*, en 1413.⁵²⁵ A propos de celle-ci, Wisman indique dans son introduction qu'elle « has survived in only one

⁵²³ Pizan, *EPVH*, 14.

⁵²⁴ Pizan, *EPVH*, 14.

⁵²⁵ Pour une liste complète des œuvres incluses dans ce manuscrit, ainsi qu'une description minutieuse de ce dernier, voir <http://www.pizan.lib.ed.ac.uk/index.html>. Ce site contient de plus de nombreux scans du dit manuscrit.

manuscript, French 24786 of the Bibliothèque Nationale in Paris. »⁵²⁶ Christine n'a pas souhaité inclure ce dernier dans une éventuelle version améliorée ou mise à jour de ses œuvres qui aurait pu être réalisée. De par ce statut individualisé, *l'Epistre* ne pouvait donc pas être comparée aux autres œuvres qui auraient pu être mises avec elle; elle pouvait ainsi délivrer un message puissant, qui la met dans une position particulière dans l'œuvre de Christine. Dédiée à Marie de Berry, et comme je l'ai démontré, à toutes les femmes souffrantes, *l'Epistre* ne se « mêle » pas aux autres œuvres de Christine, se plaçant dans une condition contemplative de force. Christine ne se soumet pas à la reine. Cette soumission n'est cependant pas à proprement parler négative, mais je vois dans cet acte le fait qu'elle ne voulait pas que *l'Epistre* soit récupérée comme faisant partie d'une œuvre dédiée à la reine; Christine dédie son œuvre à toute femme qui souffre, en toute indépendance. *L'Epistre* alors se démarque en étant bien sûr une part entière de l'œuvre de Christine, mais également en se distinguant des autres par sa spécificité éditoriale.

De son côté, le *Livre* est présent dans trente-deux manuscrits, et Laidlaw explique que « The *Livre des quatre dames* was included in all the early collected editions; »⁵²⁷ il explique également que « six manuscripts are known which contain only the poem. »⁵²⁸ Le fait qu'il se trouve dans trente-deux des presque deux cents manuscrits restants donne une idée de la très large distribution dont a pu bénéficier le *Livre*, en tant que collection ou œuvre ayant son propre tirage. Comme l'indique Laidlaw, il est également possible que certains de ces manuscrits aient été réalisés à la demande même de Chartier, alors que « almost all of the surviving manuscripts were copied after his death. »⁵²⁹ Ces deux œuvres de Christine et Alain, même si elles ont

⁵²⁶ Pizan, ed. Wisman, xxx.

⁵²⁷ Chartier, ed. Laidlaw, 196.

⁵²⁸ Chartier, ed. Laidlaw, 34.

⁵²⁹ Chartier, ed. Laidlaw, 43.

bénéficié d'une distribution différente, ont toutes deux dans leur histoire manuscrite une implication directe de leurs auteurs. Le message émotionnel de ces derniers apparaît alors dans cet élément extra-textuel qu'est la publication « physique » de l'œuvre en tant qu'objet, sur laquelle ils ont eu un regard particulier. Que ce soit en demandant eux-mêmes la reproduction de leurs œuvres ou en faisant en sorte qu'elle apparaisse comme étant « à part » du reste de son corpus, Alain et Christine ont démontré dans cette démarche un important complément au message contenu dans leurs écrits, en mettant en avant l'objet écrit afin qu'il puisse marquer le plus grand nombre de victimes de tels massacres. L'objet-écrit devient ainsi un support physique de l'écrit émotionnel inclus dans celui-ci, qui permet une transmission à grande échelle du message ainsi conçu. L'écrit, qui avait un objectif unificateur par la pluralité des personnes à qui pouvait être adressé cet ouvrage, se retrouve mêlé dans le facteur de réception que représente l'objet manuscrit. Allmand explique que « the written word is used to propagate the views of commentators, both men and women, whose self-appointed task is to reflect, in both prose and verse, upon the world in which they live, to diagnose and analyze its problems, and to offer solutions. »⁵³⁰ L'association entre le message des œuvres et sa mise à disposition au lectorat sont indissociables de l'importance que les deux auteurs veulent donner à celui-ci sur une dimension nationale. De cette façon, le lectorat est agrandi, ce qui permet de revendiquer de façon encore plus crédible et renforcée le message dénonciateur des problèmes du royaume, dépassant la cible initiale des seules femmes, pour s'adresser à une caste « élargie » de victimes de la défaite, en introduisant le lectorat potentiel de ces œuvres dans la catégorie des victimes.

⁵³⁰ Allmand, « Some Writers, »169.

3.4 CONCLUSION: LA COMMUNAUTE DES FEMMES, UN NOUVEAU PARADIGME POUR LE ROYAUME ?

Les femmes ne sont pas les seules à avoir souffert de la défaite d'Azincourt. Etant donné que les morts et les disparus étaient également des hommes puissants et preux, il est par conséquent possible d'affirmer que le royaume entier a souffert de cette défaite. Les revendications des femmes chez Alain et Christine ne sont pas une vendetta personnelle, mais plutôt une aide à la mère-patrie qui a perdu ses enfants, pour que le royaume aille vers une résolution de ses problèmes. La dimension féminine des deux œuvres doit être vue comme un facteur d'inclusion et d'unification. Plus que d'être simplement des œuvres pour les femmes souffrant de la situation, je considère que les « protagonistes » féminins dont il est question dans les deux écrits d'Alain et de Christine sont eux-mêmes mis en position d'acteur, afin de mettre la réponse émotionnelle au niveau de toute une société souffrante. En s'adressant à Marie de façon directe, de même qu'en prenant des exemples de dames ayant des situations diverses et variées, les deux auteurs ont développé un stratagème pour supplier les instances supérieures du royaume afin de prendre conscience de l'importance de la communauté de souffrance des femmes. Les femmes sont organisées sur un plan horizontal, où chacune d'entre elles se retrouve l'égale aux autres dans la douleur, en repoussant les traditionnelles différences de classe ou de puissance, pour une mise à niveau de la notion de communauté qui a également une implication sur l'ensemble du corps politique. L'universalité de la douleur des femmes, qui transcende toutes les catégories sociales et culturelles, est perceptible au niveau du corps politique dans son entier, puisque ce sont les « enfants » de la France qui sont morts, et qui étaient tous reliés de façon directe aux femmes. La communauté des femmes souffrantes chez Christine et Alain dépasse son état de faiblesse, et se voit affublée d'un but, celui d'empêcher une horreur pareille d'arriver. Walters explique que

« Christine affirme que la femme est sur terre, non pas pour entraîner l'humanité à sa perte, mais pour la guider vers son salut. »⁵³¹ Les femmes sont l'avenir du royaume, et doivent utiliser leur connaissance afin de permettre à ce dernier de se rétablir.

Alain et Christine ont tous deux transformé la mort, l'horreur et la destruction d'Azincourt en un terreau fertile afin d'élever les femmes. Ce choc leur permet –de manière forcée il est vrai- de s'affirmer comme des rouages importants de la société que le « carcan » du mariage avait tendance à entraver. Quillet indique (à propos du *Livre de la Cité des dames*) que « par [...] le veuvage, la femme dépasse sa fonction auxiliaire de procréatrice, et la domination de l'homme, suite du péché, ne la frappe plus. Ainsi la continence rend la femme équivalente à l'homme: en renonçant à l'état inférieur du mariage, la femme échappe à son rôle de subordonnée. »⁵³² Les femmes d'Alain et de Christine obéissent à cette réflexion d'émancipation, mais contrairement à l'exemple donné par Quillet, celle-ci s'obtient par un cheminement allégorique dans une cité dédiée aux femmes, la triste réalité historique d'Azincourt leur fait réaliser le changement vers leur nouvel état de femme de façon beaucoup plus terre à terre et violente, à travers la mort de leurs époux. Les auteurs créent néanmoins une nouvelle vie à partir de ces morts. La communauté de souffrance mise en place doit réussir à s'affranchir des carcans des classes et des conventions, afin de se réunir autour de la souffrance commune à leur condition de veuves. Les deux auteurs arrivent à transformer la fatalité du veuvage, en utilisant des moyens différents. Christine prône la joie dans la tristesse, et Alain force les dames à effectuer une introspection par rapport à leur situation. Ainsi, les femmes de leurs œuvres transcendent la destinée traditionnelle des veuves de l'époque. En effet, les veuves,

⁵³¹ Lori Walters, « La réécriture de Saint Augustin par Christine de Pizan: de la Cité de Dieu à la Cité des dames, » dans *Au Champ des escriptures*, 199.

⁵³² Quillet, *De Charles V à Christine de Pizan*, 146.

lorsqu'elles perdaient leurs maris, perdaient aussi un statut et une condition sociale qu'il était souvent bien difficile à récupérer, et qui allait se greffer sur le traumatisme psychologique et sur la douleur que de telles disparitions violentes amenaient. Le veuvage, chez Alain et Christine, est au contraire le début d'une nouvelle vie, dans laquelle leur condition de veuves ne signifie pas désolation, mais au contraire unité et réflexion, qui leur permet de s'élever vers une nouvelle dimension. Ayant connu le pire, elles apparaissent comme une image du royaume, qui doit utiliser les épreuves vécues afin de se reconstruire.

4.0 METTRE EN SCENE LES HOMMES: MASCULINITE ET GOUVERNANCE

DANS LA TRAGEDIE DU SAC DE CABRIERES

En parlant des tragédies humanistes de la Renaissance, Andrea Frisch insiste sur le fait que « the issue is not whether [they] should be historical (or true). »⁵³³ Elle souligne également « the pedagogical potential of the historical example » et note que « sixteenth-century tragedy was thus construed as a form of admonishment. »⁵³⁴ Elle explique que cette forme de critique peut être trouvée dans les « parallels between the ancient plays that [writers] composed and the ‘troubles’ of their present. »⁵³⁵ Le genre de la tragédie seyait donc particulièrement aux auteurs de la Renaissance pour mettre en scène leur critique des horreurs des Guerres de Religion, en suivant l’exemple de Guillaume Bouchetel, qui traduisit en 1544 *Hécube* d’Euripide: « princes can receive instruction from tragedy when they find themselves in historical and political circumstances that resemble those of the suffering heroes of the theater. »⁵³⁶

Si Frisch s’intéresse particulièrement à des pièces de théâtre qui furent écrites durant les Guerres de religion, c’est que celles-ci, même si elles étaient pour la plupart basées sur des événements bibliques ou mythologiques, eurent pour point de départ des éléments historiques, comme notamment la *Tragédie de Coligny* (1575) de Chantelouve ou bien encore *La Guisiade*

⁵³³ Andrea Frisch, « French Tragedy and the Civil War, » *Modern Language Quarterly* 67:3 (2006): 291.

⁵³⁴ Frisch, “French Tragedy,” 291.

⁵³⁵ Frisch, “French Tragedy,” 293.

⁵³⁶ Frisch, “French Tragedy,” 292.

(1589) de Pierre Matthieu. Elle insiste sur le fait que ces pièces historiques, bien plus que les autres, « dramatize the tragedy of the French people as a whole. » Ces pièces furent en effet écrites vers la fin des Guerres, dans une période où la population française était empêtrée dans ce qui semblait être une crise irréconciliable entre les catholiques et les protestants du royaume, dont les massacres à grande échelle remettaient en cause non seulement la gouvernance du royaume, mais potentiellement même son avenir, étant donné que ce dernier était déchiré intérieurement par une crise religieuse et institutionnelle.

C'est l'un de ces massacres de villages vaudois par les troupes royales qui donne la trame de départ à *La Tragédie du Sac de Cabrières*. Ecrite aux environs de 1560, elle est basée sur la destruction d'un groupe de cités vaudoises⁵³⁷ situées dans les environs d'Avignon. Cet événement historique fut identifié par Jean Crespin, qui a décrit dans son *Histoire des martyrs* (1570) « l'exécution cruelle de l'Arest de Merindol, faite en vertu des lettres patentes du roy François; saccagement autant lamentable que chose qui ait esté long temps. »⁵³⁸ Contrairement à la majorité des pièces antérieures, dont l'intrigue se développe autour de la mort de personnalités, *Cabrières* se base sur un événement historique ayant précédé les Guerres de

⁵³⁷ L'Eglise vaudoise était un mouvement chrétien fondé par Pierre de Vaux à la fin du XII^{ème} siècle. Dès son apparition, il a été déclaré hérétique par la curie romaine, et ses membres ont été systématiquement arrêtés ou exécutés. Vers le début du XVI^{ème} siècle, notant que leur dogme se rapprochait énormément des croyances de l'Eglise Réformée, les deux églises se sont rapprochées, comme Peter Beller et Ann Hudson l'expliquent dans *Heresy and Literacy, 1000-1530* (New York: Cambridge University Press, 1994). Malcolm Hudson a quant à lui particulièrement étudié les communautés vaudoises du sud de la France dans *Medieval Heresy: Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation* (Oxford: Blackwell, 2002).

⁵³⁸ Crespin est cité dans Jacques Aubéry, *Histoire de l'exécution de Cabrières et de Mérindol, et d'autres lieux de Provence* (Mérindol: Association d'études vaudoises et historiques du Lubéron, 1982), 15. Ce dernier a tenté de recenser toutes les productions de l'époque du côté protestant ayant rapport à ces événements.

Religion, qui a été extrêmement documenté à l'époque.⁵³⁹ Le public de la pièce est projeté dans la recreation de l'histoire de façon très vivide, en devenant un témoin à part entière de la représentation scénique du fait historique. Grâce à la proximité entre l'événement historique et sa représentation théâtrale, la pièce prend part à un effort d'éducation du public, à travers une réécriture émotionnelle des événements. Cette représentation cathartique du massacre permet d'extraire les émotions de l'histoire afin de les introduire dans la réalisation de l'acte théâtral. A la Renaissance, la résurgence des textes antiques qui florissait à l'époque, amenait les auteurs à se rapporter à la *Poétique* d'Aristote, qui était alors considéré comme la pierre angulaire sur laquelle se baser afin d'écrire le théâtre. Dans cette œuvre, Aristote explique à propos des tragédies qu'elles sont « an imitation of an action that is serious, complete, and of a certain magnitude [...] through pity and fear effecting the proper purgation of these emotions. »⁵⁴⁰ La représentation théâtrale des émotions pourrait donc être perçue comme une catharsis pour la population qui, en tant que public, se voit être mise au cœur d'une entreprise d'enseignement ayant pour but de démontrer à quel point les exactions commises contre cette communauté sont répréhensibles pour le royaume tout entier. De ce fait, la population française en tant que public voit à quel point les décisions qui ont été prises par d'Opède, le chef des armées catholiques, ont été mauvaises et non productives. La pièce apparaît dès lors comme une critique des actions des gouvernants, dont la population serait témoin. La dimension didactique de *Cabrières* est étendue

⁵³⁹ À la suite des massacres de Mérindol et de Cabrières, un tribunal royal fut appointé afin de juger les coupables. Les chefs catholiques furent tous jugés non coupables, et la responsabilité des massacres fut imputée à des soldats renégats ayant agi de leur propre chef. Les Vaudois virent dans cette parodie de procès une façon pour le royaume de se dédouaner des massacres en trouvant un bouc émissaire évident. Voir le livre de Jacques Aubéry pour une explication plus détaillée de ce procès.

⁵⁴⁰ Aristotle, *Poetics*, trad. B. Buthcher (The Pennsylvania State University Electronic Classics Publication), 10-12.

à une critique de ce qui doit constituer un souverain idéal dans ces moments de crise intestine au cœur du royaume.

Alors que le questionnement et les doutes de d'Opède sur la place de ses émotions dans sa fonction dirigeante est centrale au développement de *Cabrières*, les traités sur l'éducation des princes de la Renaissance ne leur donnaient pas de place importante. Au contraire, Erasme explique en 1516 que le prince « will not be able to be a king unless reason [ratio] is king over you; that is, unless you follow good sense and balanced judgment rather than personal desire [cupiditatem] in all things. »⁵⁴¹ S'il reconnaît pour ce dernier la nécessité d'être « good and vigilant » avec son peuple⁵⁴², il insiste néanmoins sur le fait que « his mind must be divested of all private emotions [privatis affectibus]. He who is carrying on the offices of the state must give his attention to nothing but that. »⁵⁴³ Dans cet idéal pédagogique, le dirigeant doit se contenter d'avoir seulement des émotions qui pourront l'aider dans ses devoirs de gouvernement. Les émotions personnelles, si elles ne sont pas directement liées et utiles à sa fonction, doivent être éliminées de peur qu'elles le décrédibilisent et l'affaiblissent. Il doit au contraire s'affermir comme un homme qui utilise force et jugement afin de gouverner. C'est en s'affichant comme un homme fort qui n'est pas dirigé par ses émotions qu'il pourra être un dirigeant puissant, car « la rigueur, et sévérité d'un Prince est plus utile que la trop grande bonté. »⁵⁴⁴ De par ce comportement, il pourra atteindre un statut aussi proche de Dieu que possible, qui est considéré comme l'exemple ultime à suivre en manière de gouvernement: « God is swayed by no emotions

⁵⁴¹ Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, ed. Lisa Jardine. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 52. Toutes les phrases de la version latine d'Erasme de ce chapitre sont tirées de « Erasmus's Education of a Christian Prince, » accédé le 24 juillet 2012, http://www.stoics.com/erasmus_s_education_of_a_chris.html.

⁵⁴² Erasmus, *Education*, 41.

⁵⁴³ Erasmus, *Education*, 129.

⁵⁴⁴ Bodin, *Les Six livres*, 130.

[nullis tangatur affectibus], yet he rules the universe with supreme judgment [optime administrat]. The prince should follow His example in all his actions, cast aside all personal motives, and use only reason and judgment [rationem et animi judicium]. »⁵⁴⁵ L'utilisation du terme « ratio » est ici particulièrement importante, à cause du double sens de ce mot. Il signifie en effet « raison, » mais il peut également être utilisé dans le sens « méthode. » Erasme sous-entend alors l'importance du jugement dans la concoction du souverain, mais également, à travers le double sens autour de « ratio, » la façon dont celui-ci se doit de se construire méthodiquement, en mettant en relation et en contrebalançant sa personnalité humaine, dont notamment ses émotions, et ses besoins en tant que chef.

Bien que Bodin et Erasme dépeignent l'implication d'émotions personnelles dans la création du souverain comme inutile, l'auteur anonyme de *Cabrières* a inscrit son analyse à contre-courant de ces idées et a, au contraire, installé les émotions au cœur de la fonction dirigeante. D'Opède et les autres personnages de la pièce sont construits comme des figures émotionnelles, dont l'analyse permet de comprendre à quel point l'effet de ces mêmes émotions est important dans la construction d'un souverain idéal. L'importance des émotions dans l'élaboration du monarque n'a jamais été abordé dans la littérature critique sur *Cabrières* qui, il est vrai, est très sporadique. La tragédie semble avoir été complètement ignorée par de nombreux critiques, quand elle n'a pas été dénigrée. Ainsi, Raymond Lebègue expliquait à son sujet que « c'est une pièce de propagande, qu'alourdissent les exposés théologiques. »⁵⁴⁶ Ce jugement de valeur péjoratif n'a pas empêché Olivier Millet de travailler sur le développement du discours des protagonistes, et sur la façon avec laquelle vérité et mensonge sont étroitement mêlés dans le

⁵⁴⁵ Erasmus, *Education*, 139.

⁵⁴⁶ Raymond Lebègue. *La Tragédie française de la Renaissance* (Bruxelles: Office de la Publicité, 1983), 31.

développement de l'intrigue.⁵⁴⁷ Millet n'a néanmoins pas envisagé la portée émotionnelle de la parole, c'est-à-dire la remise en question d'Erasme ou de Bodin. *Cabrières* pousse néanmoins les idéaux de ces deux auteurs dans leurs derniers retranchements, et si elle ne contredit pas drastiquement leurs points de vue, elle se permet d'introduire la nécessité de prendre en compte la dimension émotionnelle en tant que composante nécessaire de la figure dirigeante, point de départ d'un travail sur les personnalités du souverain.

Dans *Cabrières*, l'homme et le dirigeant ne doivent effectivement faire qu'un afin que le souverain émotionnel ainsi créé puisse pleinement être capable de diriger en tant que leader émotionnellement humain. Le roi doit être basé sur l'être humain, et l'humain se doit de se « royaliser. » L'homme-roi ainsi envisagé remet en question l'image traditionnelle du souverain; en acceptant ses émotions, ce dernier, loin de s'affaiblir, devient plus accessible pour toutes les composantes émotionnelles de sa population, puisqu'il est créé à travers ces mêmes émotions. Il doit devenir une entité émotionnelle afin de pouvoir fusionner avec les communautés du royaume, et ainsi pouvoir les gouverner de façon équitable et juste. J'argue que *Cabrières* explique la nécessité pour un gouvernant d'accepter ses émotions, ce qui permet à l'homme de devenir roi, au roi de devenir homme, et seulement ainsi de devenir une figure émotionnelle qui peut gouverner. Je vais étudier les implications entre gouvernance, émotions et humanité en me focalisant dans un premier temps sur la façon par laquelle les personnalités des protagonistes sont développées en relation avec les autres hommes de leurs groupes chez les catholiques, puis dans une deuxième partie chez les Vaudois. Bien que les deux communautés puissent paraître très différentes l'une de l'autre, elles présentent de nombreux rapports de fluidité malgré les

⁵⁴⁷ Voir Olivier Millet, « Vérité et mensonge dans la *Tragédie du sac de Cabrières*: une dramaturgie de la parole en action, » *Australian Journal of French Studies* 21 (1994).

différences fondamentales qui les opposent. Les problèmes évoqués dans l'une trouvent écho dans l'autre; toutes deux opèrent un questionnement sur la nature des émotions dans la gouvernance, et sur la façon dont la personnalité émotionnelle du gouvernant influe sur sa perception par le reste du groupe auquel il appartient. Les groupes émotionnels ainsi formés se regroupent chacun dans une conception complètement différente de la religion, qui sera le sujet de ma troisième partie, où j'étudierai comment les émotions engendrées par les deux communautés trouvent écho dans leur perception de Dieu et de la religion. Cette mise en contexte des émotions et de la religion doit être étudiée en rapport avec la mise en place scénique et historique de l'œuvre, qui sera mon ultime partie. Tous les éléments représentatifs des communautés s'imbriquent pour créer une réflexion sur la possibilité d'unification des deux communautés émotionnelles vaudoises et catholiques autour d'une personnalité centrale qui unirait émotionnellement et religieusement les deux communautés, ou au contraire sur l'impossibilité d'une union de ce genre, à cause des nombreuses divergences qui existent entre les deux communautés.

4.1 LE DILEMME DES EMOTIONS: LE CHANGEMENT DE D'OPÈDE

Le développement des thèmes de la masculinité, de la gouvernance et des émotions s'effectue à travers le développement de l'intrigue autour de la réalité historique. *Cabrières* évoque le siège et la destruction de la ville vaudoise de Cabrières. Quand la pièce commence, de nombreuses attaques contre la ville ont été couronnées d'un échec; Catderousse et Poulin, deux des dirigeants des troupes royales, critiquent d'Opède, le chef des troupes catholiques, pour sa responsabilité et son manque de courage. Après de nombreux atermoiements, ce dernier décide d'utiliser la ruse

pour détruire les Vaudois, en envoyant Poulin porter une fausse promesse de trêve, qui a pour but de permettre aux armées catholiques de détruire la ville. Poulin, après avoir parlementé avec le Maire et le Syndique, les deux figures dirigeantes de la ville, se sent converti, et avertit d'Opède qu'il refusera de les trahir. Ce dernier trompe Poulin en lui demandant d'obtenir la profession de foi des Vaudois, de la leur faire lire, et de le laisser quitter les lieux en traversant la ville. Alors que les Vaudois s'exécutent, les forces catholiques ont profité de l'ouverture des portes pour pénétrer dans la ville, qu'ils détruisent, et exterminent les habitants. Ceux-ci vont au supplice, tout en priant Dieu de les accueillir en martyrs.

Le contexte historique de *Cabrières* est au cœur du développement des émotions. Celles-ci en découlent, en étant le produit d'une ascendance culturelle qui les produit. William Reddy, en citant Michelle Rosaldo, insiste sur l'importance du fait social dans la mise en place des émotions: « what individuals feel and think is overwhelmingly a product of socially organized modes of action and of talk »⁵⁴⁸ Dans l'optique de la recreation historique qu'est *Cabrières*, les émotions qui sont au cœur de l'action pourraient alors également être une part de cette reconstruction sociale de l'histoire qui est effectuée par le narrateur, ce qui permet alors d'infuser dans le développement des personnages une évolution émotionnelle qui s'inscrit dans le changement historique. Si d'Opède est à la fin de la pièce l'ennemi diabolique qui cause la fin des Vaudois, il était au début ce celle-ci pétri de doutes; il se définit effectivement comme un « las malheureux » devant les événements, et est tellement choqué qu'il préfère fuir plutôt que d'aller à l'encontre de ses doutes: « auray je tant vescu/ Qu'à vaincre ou à mourir je prefere la

⁵⁴⁸ Reddy, *Navigation of Feeling*, 35.

fuite ! »⁵⁴⁹ Son personnage est construit sur des contradictions entre ses émotions et ses fonctions de chef, ce qui amène une réflexion sur la place de la modération de ces mêmes émotions dans la construction de sa personnalité. Ces problèmes se confrontent avec ses interrogations sur ses devoirs, et sur l'image qu'il doit renvoyer de lui-même en tant qu'homme dirigeant, qui à la Renaissance s'accompagnait souvent d'une exposition d'une masculinité forte de la part du chef, afin de pouvoir diriger effectivement et être respecté.

4.2 REGULER LA MASCULINITE ET LES FONCTIONS DU DIRIGEANT

Savoir comment réguler et modérer la masculinité était un élément important de l'éducation du gouvernant au cours de la Renaissance. Reeser explique « the masculinity topos often applies to the rule of the royal self in Renaissance political treatises on kingship. »⁵⁵⁰ Le développement de la masculinité du souverain est une part importante, sinon cruciale, de la transformation de l'enfant en homme, mais aussi de l'homme en roi: « sending the boy to the pedagogue then, develops his masculinity by separating him from the clinging mother/nurse »⁵⁵¹ En ayant été éduqué en tant qu'homme, c'est-à-dire en ayant été révélé à sa propre masculinité, le nouveau souverain peut à son tour devenir une figure éducatrice, dont l'objectif est d'élever son peuple vers la prospérité: « the pedagogue is like the ruler of the state who exerts his class power over

⁵⁴⁹ *La Tragédie du sac de Cabrières, ein kalvinistisches Drama der Reformationszeit*, ed. Karl Christ (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928), vv. 2-3. Toutes les citations de ce chapitre sont tirées de cette édition.

⁵⁵⁰ Todd Reeser, *Moderating Masculinity in Early Modern Culture* (Chapel Hill: North Carolina Studies in the Romance Languages and Literature, 2006), 235.

⁵⁵¹ Reeser, *Moderating Masculinity*, 94.

his subjects –the students. »⁵⁵² *Cabrières* suit ce schéma dans la mise en scène de personnages exclusivement masculins. Tous ont une fonction officielle qui les met, certes à des échelons différents, dans une position de pouvoir plus ou moins grande. D'Opède est le « président du Parlement de Provence, » Poulin est le « capitaine général de l'armée » et Catderousse est le « seigneur de Cabrières. » Du côté Vaudois, le Maire et le Syndic sont tous les deux désignés comme « représentant[s] et chef[s] des Vaudois. »⁵⁵³ Tous ces hommes ont une activité qui les associe à une image de souverain; la discussion de leurs actions et de leurs émotions apparaît donc être une critique indirecte sur l'enseignement des rois. Pour poursuivre l'analogie avec Reeser, il apparaît que ces hommes ont tous été également séparés de ce qui s'apparente à la « clinging mother/nurse. » Les catholiques, même s'ils combattent en son nom, sont séparés de la présence réconfortante de la couronne et de la religion. De leur côté, les Vaudois sont quant à eux séparés de leurs coreligionnaires par le siège, et sont reclus dans leur ville. Devant cette isolation, ils doivent d'eux mêmes, sans aide extérieure, trouver la solution à donner au siège afin de s'accomplir en tant qu'hommes, ce qui est une étape nécessaire pour se réaliser en tant qu'entités émotionnelles. Pour arriver à s'extirper de cette isolation, le lecteur assiste à une étude de leurs personnalités, dans laquelle les questions du gender et de la religion sont étroitement liées. Hendrix et Karant-Nunn remarquent, « masculinity [is] closely tied to obligations to the family, the city and the Church. »⁵⁵⁴ Les masculinités catholiques et vaudoises sont attachées à une religion particulière, qui apparaît comme une famille de l'emprise de laquelle ils doivent apprendre à se défaire. Le travail de réflexion sur émotions, masculinité et gouvernance va

⁵⁵² Reeser, *Moderating Masculinity*, 80.

⁵⁵³ Cette présentation des principaux protagonistes n'est présente que dans l'édition de Balmas et Dassonville, précédant directement le texte.

⁵⁵⁴ Scott Hendrix, et Susan Karant-Nunn, *Masculinity in the Reformation Era* (Kirkville: Truman State University Press, 2002), 96.

aboutir à la remise en question de ces trois composantes afin de créer un nouvel espace de réalisation émotionnelle qui, loin de les différencier, va au contraire esquisser une possible nouvelle définition du pouvoir et de la masculinité.

4.2.1 Pouvoir et responsabilités: masculinité et émotions chez les catholiques

Même si tous les personnages du côté catholique ont donc une position de pouvoir, d'Opède représente le pouvoir royal, celui qui passe devant tous les autres et qui se situe en haut de la pyramide hiérarchique. Ce personnage de la pièce est basé sur le d'Opède historique, dont Augustin Fabre donne la description suivante:

Jean Meynier, baron d'Oppède, premier président et lieutenant du roi, prétendait exercer toute autorité en Provence en l'absence du gouverneur Louis Adhemar, Comte de Grignan, ambassadeur de la Cour de France à la diète de Worms.⁵⁵⁵

Le d'Opède historique est composé d'oppositions. S'il est « président et lieutenant du roi, » son autorité en Provence est toutefois remise en question par le fait qu'il l'est « en l'absence du gouverneur Louis Adhemar. » Il a beau avoir un rôle officiel appointé par le roi, en Provence il n'est qu'un remplaçant. Dans la pièce, d'Opède apparaît dans ses premières répliques comme étant très peu sûr de lui-même, manquant de confiance à propos de ses propres idées. Dès sa première intervention il s'estime « las, malheureux, »⁵⁵⁶ et est plein de désespoir quant à la suite à donner aux événements. Les deux autres protagonistes, Poulin et Catderousse, sont quant à eux décrits comme de puissantes identités masculines; ils sont sûrs d'eux et n'ont pas de doutes. Ils ont une grande confiance en leurs actions et en eux-mêmes, et ont une idée très arrêtée sur ce qui

⁵⁵⁵ Augustin Fabre, *Histoire de la Provence* (Marseille: Feissat et Demonchy, 1854), 169.

⁵⁵⁶ *Cabrières*, v. 2.

doit être fait pour débloquer la situation: attaquer Cabrières afin d'en déloger les Vaudois et ainsi terminer le siège. Catderousse explique que « Si nous eussions suivi et redoublé l'assault,/ N'eussions nous pas franchi le rempart de plain saut?/ N'eussions nous pas desja l'enseigne sur la bresche? »⁵⁵⁷ En utilisant des questions rhétoriques, il démontre que si les armées avaient redoublé de rigueur, le problème de l'action ne se poserait plus, car le siège serait déjà terminé; le manque d'action, mais surtout de direction, est ce qui a causé le manque de réussite dans l'entreprise.

Alors que Catderousse prône la violence, Poulin de son côté impute l'échec de la tentative de prendre la ville au manque de courage des armées catholique, tout en reconnaissant le courage des défenseurs de Cabrières: « Nos ennemys, voyans que rien ne les empesche,/ Ont securement leur lieu imprenable rendu/ Et nous l'avons, couards!, trop laschement perdu. »⁵⁵⁸ Catderousse et Poulin soulignent la lâcheté des armées et le manque de direction comme les deux principaux éléments de la déroute. Ceci met en lumière l'absence de gouvernance des armées, qui est une attaque directe contre d'Opède. Si Catderousse et Poulin sont des militaires, ils reçoivent tout de même leurs ordres de d'Opède, qui, plein de doutes, n'a pas su prendre en main son destin. Catderousse explique: « Quiconque se voit chef d'une grande armée,/ S'il a profond au cœur la vertu imprimée,/ Jamais fortifier ne laisse l'ennemi. »⁵⁵⁹ Par son manque de décision, d'Opède a donc laissé l'ennemi se reprendre alors même qu'il aurait dû ordonner de porter le coup fatal. Il manque de ruse (« Tantost par fausse alarme et tantost de grand force ») et doit être

⁵⁵⁷ *Cabrières*, vv.13-15.

⁵⁵⁸ *Cabrières*, vv. 16-18.

⁵⁵⁹ *Cabrières*, vv. 19-21.

sans pitié avec ses ennemis (« L'assaut à l'improviste et rudement le force »)⁵⁶⁰ qui sont deux qualités nécessaires chez un chef, selon Poulin, s'il veut être respecté de ses hommes.

Le discours critique dirigé contre d'Opède blâme ce dernier pour les actions qu'il a menées en tant que chef, tout en attaquant sa masculinité. C'est parce qu'il n'est pas en concordance avec ce qu'ils considèrent comme les qualités idéales d'un gouvernant qu'il est mis au ban par ses deux subalternes. Ces critiques atteignent d'Opède, puisque lui-même reconnaît sa faiblesse physique et son manque de force: « Bien qu'homme je ne soye à nul de vous pareil/ En force et hardiesse, aussi peu qu'en conseil. »⁵⁶¹ Il annonce néanmoins qu'il a certaines qualités que ne possèdent ni Catderousse, ni d'Opède: « Les conseils de la main en moi pourtant se trouvent » appuyant son propos en expliquant que « quelques amis quelquefois les approuvent. »⁵⁶² En impliquant des personnes extérieures (« quelques amis ») afin de renforcer la vérité de sa déclaration, d'Opède veut introduire sa propre vision de la façon de régler le conflit. Il préfère parlementer plutôt que de se lancer dans des actions violentes, car il insiste sur le fait que « la lance n'y peut rien, mais seulement la langue. »⁵⁶³ Selon lui, l'utilisation de la violence ne se justifie pas si l'on peut obtenir des résultats semblables par des moyens plus pacifiques, comme en parlementant; il est alors, en suivant la logique de Millet (qui insiste sur le fait que « la pièce et les personnages sont en quête [...] d'une parole authentique, »⁵⁶⁴) dans le vrai par rapport à son utilisation de la parole, qui est le reflet véritable de ses idées. S'il est conscient de ne pas correspondre parfaitement à ce que ses hommes attendent de lui en tant que chef, il essaie

⁵⁶⁰ Cabrières, vv. 24-25.

⁵⁶¹ Cabrières, vv. 29-30.

⁵⁶² Cabrières, vv. 31-32

⁵⁶³ Cabrières, v.43.

⁵⁶⁴ Millet, « Vérité et mensonge, » 260.

néanmoins de faire accepter une vision de la gouvernance où les questionnement des émotions est positif, sans que cela ne s'accompagne d'une violence féroce qui n'est pas nécessaire.

4.2.2 Différencier les idées de gouvernance: l'importance de la rhétorique et de la parole

Cette différenciation que d'Opède effectue entre violence et parole s'inscrit dans l'opposition entre armes et lettres, qui était un débat très important lors de la Renaissance. Au cœur de ce problème était de savoir si un homme complet avait plus besoin de force et de pouvoir afin d'affirmer sa puissance, ou bien au contraire de l'intellect que lui conférait l'étude des textes.⁵⁶⁵ Dans ce contexte, d'Opède se range du côté de ceux qui mettent les lettres, et donc la parole et l'intellect en tant que qualité supérieure dans la résolution des conflits. Afin d'appuyer ses dires, il compare son comportement avec celui d'Héraclès, soulignant non pas les prouesses physiques de ce dernier, mais plutôt le « doux miel de sa voix »⁵⁶⁶ qui lui permettait de convaincre ses ennemis de ne pas combattre et de se rendre sans aucune effusion de sang. Le personnage d'Hercule avait été francisé sous la forme du Hercule gaulois, qui était particulièrement révéree à la Renaissance. Geoffroy Tory, le premier traducteur de Lucien en français (dans son *Champ Fleury* de 1529) le décrit « comme ung homme sage qui sçait persuader en soubzmetant à luy ce qu'il veut; »⁵⁶⁷ Jung confirme d'ailleurs que dans les écrits humanistes, on voyait

⁵⁶⁵ Dans *Arms versus Letters: Military and Literary Ideals in the « Essais » of Montaigne* (Oxford: Clarendon Press, 1984), James Supple explique les principales tendances de ce courant, tout en expliquant que Montaigne, en tant que membre d'une noblesse d'épée attachée à la puissance guerrière, considérait le fait de parlementer comme une preuve de faiblesse.

⁵⁶⁶ *Cabrières*, v. 38.

⁵⁶⁷ Marc-René Jung, *Hercule dans la littérature française du XVI^e siècle* (Genève: Droz, 1966): 76. Cité de Geoffroy Tory, *Champ Fleury* (Paris: Gilles de Gourmont, 1529).

principalement « en Hercule plutôt une force mentale que physique. »⁵⁶⁸ En se positionnant comme un « disciple » d'Héraclès, d'Opède tente de donner une nouvelle légitimité à ses propos, en montrant que sa parole peut être autant efficace que ce que l'on prêtait au dieu. Mais cela lui permet également de montrer à Poulin et à Catderousse que, contrairement à ce qu'ils peuvent penser, finir le siège sans commettre de massacre ne serait pas un signe de faiblesse, mais au contraire de force et de sagesse, qui éviterait une victoire couteuse en hommes. L'utilisation de l'arme de la parole que d'Opède défend introduit dans la pièce l'importance de la rhétorique dans l'expression des émotions. En effet, en se dressant comme un double du dieu de l'éloquence, il veut démontrer l'importance de son discours dans l'élaboration de sa personnalité émotionnelle, qui passe par une extériorisation de ses sentiments par le biais de la parole. Gisèle Mathieu-Castelani rappelle l'importance de la transmission dans le sens même du mot:

Si *rhétoreuo* signifie en effet parler, et s'adresser en public, s'exprimer devant un groupe ou une assemblée, *rhétor* désigne indifféremment l'orateur, le rhéteur et le rhétoricien. La rhétorique est alors à la fois l'art tel que le pratique l'orateur, la *didactique* du discours persuasif tel que l'enseigne le rhéteur, et la *théorie* qui codifie l'art et l'enseignement tels que les conçoit le rhétoricien.⁵⁶⁹

D'Opède essaie de s'imposer comme un guide (n'avoue-t-il pas que ses avis sont partagés et acceptés par « quelques amys »), en évoquant son point de vue sur la non-nécessité d'avoir recours à la violence afin d'arriver à ses fins. Il essaie également de s'imposer comme théoricien d'une méthode de parole qui se veut être résolutive de conflit (« La langue (*croyez*) prend et ravit

⁵⁶⁸ Jung, *Hercule*, 77.

⁵⁶⁹ Gisèle Mathieu-Castellani, *La Rhétorique des passions* (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), 15.

plus de ville/ Que la pique ou canon, ne tous efforts hostiles. »⁵⁷⁰) L'apposition du verbe « croire » relie ses dires à une tentative de convaincre; il veut souligner le fait que ce qu'il dit est vrai, ce qui a pour objectif d'imposer sa position en tant qu'un orateur confirmé.

Alors que d'Opède utilise au début de la pièce la puissance du discours afin d'obtenir une fin exempte de violence au conflit, Poulin de son côté explique que parlementer peut être le meilleur moyen de détruire son ennemi avec ruse. Il appuie ses dires en expliquant que quand il combattait les Turcs, il utilisait une « fausse harangue » et un « faulx doux parler »⁵⁷¹ afin de les amener à le croire et à lui faire confiance, pour mieux utiliser leur crédulité afin de les détruire. Catderousse explique que l'utilisation de telles ruses ou bien de moyen diplomatiques n'est pas nécessaire à partir du moment où un des belligérants est supérieur à l'autre: « Mais qui a un bon cœur et les armes au poing/ Du babil de la langue il n'a aucun besoin. »⁵⁷² Poulin et Catderousse remettent en question la bonne volonté de d'Opède, et ont une sorte de pragmatisme dans leur comportement quand ils considèrent qu'une approche comme d'Opède la propose, à savoir en essayant de discuter, voire une approche psychologique d'un conflit, est non seulement inutile, mais également faible. Pour eux, la force pure est plus facile, mais également beaucoup plus marquante émotionnellement, dans le sens où elle détruit la force combattante de l'ennemi en même temps qu'elle met en pièce son esprit combatif. Ils voient ainsi les propositions de d'Opède comme un signe de faiblesse, et rient de son manque de charisme (« Quel chef, quel gouverneur ! Quel hardi combattant ! »⁵⁷³) La parole est utilisée par les deux sbires comme une façon de remettre en question non seulement le rang de d'Opède, mais également sa masculinité.

⁵⁷⁰ *Cabrières*, vv. 51-52.

⁵⁷¹ *Cabrières*, vv. 44-45.

⁵⁷² *Cabrières*, vv. 49-50.

⁵⁷³ *Cabrières*, v. 57.

4.2.2.1 Moquer le dirigeant pour détruire l'homme

D'Opède est peut-être de par son titre le supérieur officiel de Poulin et de Catderousse, pour eux, pouvoir et respect ne sont pas des qualités qui s'obtiennent par désignation, mais au contraire par des prouesses sur le champ de bataille. Olivier Millet explique que « D'Oppède, qui dirige les troupes, est un magistrat, et non un soldat. Il y a là une disconvenance que relèvent, pour s'en gausser, Poulin et Catderousse, à partir de la vieille opposition du 'clerc', couard et mal aguerri, et du gendarme. [...] L'agir et le parler s'opposent comme la sincérité et la duplicité. »⁵⁷⁴

D'Opède est un technocrate, dont les armes sont plus législatives que physiques, qui a du mal à impressionner les hommes de terrain que sont Catderousse et Poulin. Mais s'ils ne le respectent pas, c'est également que leurs masculinités se dressent en opposition à la sienne. Ils sont tous deux des exemples d'une masculinité basée sur leur expérience militaire et sur la virilité. Ils mettent la puissance physique en premier lieu dans la définition non seulement d'un chef respectable, mais également d'un homme.

Dans la digression où ils se moquent de d'Opède, ils rient de ses qualités de dirigeant (« quel chef, quel gouvernant ») en appuyant également sur le fait qu'il n'est pas capable d'effectuer les actions de base, à savoir combattre (« quel combattant ! ») En deux répliques, ils défont complètement les arguments de d'Opède, avant d'eux mêmes se positionner en tant que véritables leaders qui vont « poulser nos gens »⁵⁷⁵ à retourner au combat. Poulin et Catderousse crient leur ordres en les introduisant par la conjonction de subordination « que »: « Que ces forts on canone ! » et « Que le dernier assaut de toutes parts on donne ! » Leur discours met en avant des ordres directs qui seront respectés par leurs hommes. En s'enfuyant du lieu de l'action (« Je

⁵⁷⁴ Millet, « Vérité et mensonge, » 266.

⁵⁷⁵ *Cabrières*, v. 63.

me retire à part sans compagnie aucune »⁵⁷⁶), d'Opède souligne le fait que ses mots n'ont pas réussi à trouver un impact qui aurait pu les rendre « utiles » et convaincants; s'il se retire seul, c'est que ses mots et leur pouvoir n'ont pas trouvé leur public. Un rhéteur sans public a échoué, même si son discours était parfait, car il n'a pas été assez puissant pour retenir l'attention. Catderousse et Poulin ont de leur côté réussi à faire taire d'Opède en s'imposant en tant que tenancier du discours fort qui « touche. » Mathieu-Castellani, dans sa catégorisation des différents types d'orateurs, explique que l'orateur en militaire se caractérise par le fait qu'il « dispose d'un pouvoir analogue à celui que confèrent les armes, et son activité, dans la défense comme dans l'attaque, est celle d'un soldat qui doit se rendre maître d'un ennemi. »⁵⁷⁷ En faisant taire d'Opède, ils ont symboliquement tué son discours; puisqu'il est sans parole, ou plutôt que cette dernière a été sciemment nullifiée par ses subalternes, elle n'a plus aucune sorte de puissance ou de force à leurs yeux. Suivant ce qu'indique Castellani, puisque sa voix de dirigeant a été annihilée, elle ne peut dès lors être suivie, puisqu'elle « abdique » devant Catderousse et Poulin. La physionomie du texte elle-même reflète cet état de fait. Alors que d'Oppède (vv.54-56) a « renoncé » dans ces trois vers brefs à la puissance de la parole, ceux qui suivent, prononcés par Catderousse et Poulin, sont brefs et ponctués de points d'exclamation qui réaffirment, comme je l'ai expliqué, leur positionnement vis-à-vis de leur supposé chef (vv. 61-66.) Cette assurance et ces éclats, présents de façon directe dans la forme même de la pièce, finissent d'indiquer que les deux hommes positionnent leur parole symboliquement et figurativement devant celle de d'Opède. Ils ne le respectent pas plus qu'ils respectent son discours ou sa parole, indiquant que les deux subordonnés, en se moquant, remettent en question

⁵⁷⁶ *Cabrières*, v. 56.

⁵⁷⁷ Mathieu-Castellani, *Rhétorique*, 91.

non seulement ses capacités de gouverner, mais à travers la prise de pouvoir sur son élocution, également ses capacités d'homme.

La constitution d'un homme « bien fait, » et à fortiori celle d'un homme appelé à diriger passe par un grand nombre de codifications qui déterminaient ses qualités. Afin de pouvoir être respecté, un homme doit avant toute chose être un homme fort, qui doit utiliser non pas ses émotions, mais doit au contraire agir. D'Opède a fait montre de ses doutes émotionnels par rapport à ce que sa fonction lui demande,⁵⁷⁸ et donc par rapport à ce que ses subalternes s'attendent à voir chez un chef. Alors qu'il a clairement exposé ses émotions, cela n'a pas initié chez eux, comme il l'espérait, une vision différente de ce qu'un gouvernant pourrait être. Au contraire, ils interprètent les émotions qu'il transmet comme un signe de couardise et de faiblesse: « Mais sur tous les poltrons, le poltron est si lâche/ Qu'en lieu des premiers être, il s'enfuit et se cache! »⁵⁷⁹ Ils considèrent que d'Opède fuit ses responsabilités de pseudo-chef en repoussant l'inévitable, à savoir la destruction de la ville assiégée. Mais cette fuite est également une fuite de ses devoirs en tant qu'homme, qui ne fait pas ce qu'un « véritable » homme devrait faire, à savoir combattre. Dans l'esprit de Catderousse et de Poulin, les deux entités de d'Opède, celle de l'homme et celle du leader, souffrent toutes deux de ne pas être suffisamment puissantes pour supporter la charge demandée. L'entité qu'il doit être, que je désignerai sous le nom « homme-roi, » est faible. Comme il n'est pas conforme à leur vision de la masculinité de l'homme-roi, il est un « poltron » qu'ils ont alors symboliquement castré, en lui refusant la dénomination d'homme, démontrant dès lors qu'il sera impossible pour eux de le respecter. La symbolique de la castration est, depuis les travaux de Lacan, associée à « manque symbolique

⁵⁷⁸ Catderousse reproche sa pleutrerie à d'Opède en lui reprochant son inaction quand il indique « Le cœur glacé de peur ne sait jamais pouvoir » (v. 25)

⁵⁷⁹ *Cabrières*, vv. 59-60.

d'un objet imaginaire. » Lacan voit dans cette castration « une certaine protection contre l'angoisse et contre, chose curieuse, la même angoisse, c'est-à-dire l'angoisse de castration. »⁵⁸⁰

En attaquant d'Opède à cause de ses émotions, Catderousse et Poulin l'excluent *de facto* de leur catégorie d'hommes, qui est celle des « anti-émotionnels, » qui ne se construisent pas à partir du bagage du doute, mais de celui de l'action. Pour reprendre les mots de Lacan, l'objet imaginaire qui manque à d'Opède est cette masculinité-dirigeante que Poulin et Catderousse se targuent d'être la seule qu'ils reconnaissent. A travers le discours initial de d'Opède, qui défend sa position d'un « héritier » de l'Hercule gaulois, il introduit la nouvelle notion d'une masculinité-dirigeante basée sur des paradigmes qui, s'ils ne sont certes pas reconnus par ses hommes, sont toutefois valables dans une réflexion sur cette même idée directrice du pouvoir du dirigeant. C'est pour cela que la castration qui est opérée par Catderousse et Poulin doit être envisagée sur le plan de la gouvernance et de la masculinité, mais en mettant au premier plan cette dernière. Ils attaquent ses qualités d'homme, ce qui ainsi a des répercussions sur ses qualités de dirigeant. Cette castration symbolique de d'Opède est alors perçue comme un mécanisme de défense, au travers duquel ils se protègent contre ce perturbateur, tout en se défendant de vouloir eux-mêmes potentiellement un jour succomber à leurs émotions, ce qui les ferait devenir cet être castré, et ce qui les ferait renoncer à la toute puissance masculinité qu'ils ont érigée en maîtresse de leurs vies.

⁵⁸⁰ Jacques Lacan, *Séminaire IV*, 27, <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireIV.php>.

4.2.3 Resoudre le conflit: changement d'émotions et de masculinité chez d'Opède

Dans ce climat délétère, d'Opède ne peut s'imposer en tant qu'homme ou bien en tant que dirigeant, puisqu'il n'a pas le respect de ceux qui sont censés être à ses ordres. Erasme explique que la relation de respect et de protection entre le prince et ses sujets se doit d'être réciproque: « There is a mutual interchange between the prince and the people. The people owe you their tribute, they owe you obedience and respect, but you in turn owe the people a good and vigilant prince. »⁵⁸¹ Le respect qui lui est dû étant absent, l'une des bases de la gouvernance est absente, ce qui induit un déséquilibre entre gouvernant et gouverné. La perception de ce qu'est un chef est différente entre d'Opède et ses deux lieutenants. L'un prône un gouvernant-diplomate, basé sur ses émotions et discussions, alors que les deux autres prônent un gouvernant-soldat, instaurant le respect par la guerre, et dont les émotions sont un frein à la réussite. Les deux facettes de ce que devrait être un leader idéal s'opposent et causent un dysfonctionnement dans l'attitude dont il va traiter le poids de ses émotions dans ses fonctions officielles, marquant un changement dans la vision traditionnellement acceptée du traitement des problèmes, que Timothy Hampton présente quand il indique « the capacity to inflict violence on one's enemies began to give way to more sophisticated combinations of courage, talent, and linguistic mastery as the index of accomplishment. »⁵⁸² Les différences entre conceptions et réalités, même si elles sont à la base d'une réflexion sur le changement de l'image du gouvernant, ont un impact émotionnel sur les personnalités des protagonistes, principalement sur d'Opède.

⁵⁸¹ Erasmus, *Education*, 41.

⁵⁸² Timothy Hampton, *Fictions of Embassy: Literature and Diplomacy in Early Modern Europe* (Ithaca: Cornell University Press, 2009), 45.

D'Opède vit d'autant plus mal les moqueries de Catderousse et de Poulin qu'il est en conflit avec lui-même, ne sachant pas comment accommoder ses émotions, qu'il considère être justes, avec ses fonctions officielles. Ses doutes se caractérisent très tôt dans la pièce, où il discute sa « maudite conscience » et se demande « pourquoy veux je ce peuple massacré. »⁵⁸³ Il se demande quelle est la légitimité de ses actions par rapport à ses émotions, mettant à jour le questionnement de savoir si tout peut être excusé au nom de la nécessité de gouvernance, y compris agir à l'encontre de ses émotions personnelles. Il ne comprend pas vraiment pourquoi il a le devoir de détruire ce peuple qui est si pieux et courageux: « Ce peuple, tout fidèle et à Dieu consacré,/ Ce peuple dont la vie est si sainement pure/ que pour l'amour de luy Dieu encore nous endure ? »⁵⁸⁴ Une opposition entre « eux, » représentant les Vaudois, et « moi, » représentant d'Opède est introduite autour de la figure de Dieu. Il est avec les Vaudois, il les protège; les combattre revient donc à déclarer la guerre à Dieu: « Le ciel *leur* favorise et *m'*est du tout contraire./ Dieu prend *leur* cause en main et *je* les veux défaire. »⁵⁸⁵ D'Opède est mis devant le fait accompli du danger de sa mission. Il deviendrait impie et sacrilège s'il continuait l'attaque contre les Vaudois. Ses émotions humaines le mettent du côté de la loi divine, qui lui commande de ne pas attaquer ceux qui sont représentés comme étant directement sous sa coupe bienveillante. Mais son devoir en tant que représentant du roi est de poursuivre la volonté de ce dernier, à savoir la pacification du royaume. Devant ce choix cornélien, d'Opède explique cependant qu'il ne peut pas choisir, et surtout qu'il ne peut plus reculer étant donné les responsabilités qui lui ont été confiées: « Desister je ne veux et je ne puis. »⁵⁸⁶ En se remémorant

⁵⁸³ *Cabrières*, vv.116-17.

⁵⁸⁴ *Cabrières*, vv. 118-20

⁵⁸⁵ *Cabrières*, vv. 127-28. Les italiques sont de moi.

⁵⁸⁶ *Cabrières*, v. 130.

ses victoires précédentes, il en arrive à se demander si elles ont été bénéfiques pour lui, vu qu'il doit toujours prouver ses qualités: « Ay je donques destruit tant d'hommes et de lieux,/ Pour estre pitoyable en lieu de furieux? »⁵⁸⁷

Cette réflexion amène un changement drastique dans la personnalité de d'Opède. Alors que jusqu'à présent, il se posait clairement en tant qu'une voix prônant l'écoute de ses sentiments dans sa conception du leader qu'il voulait être, les attaques répétées qu'il a subies de la part de Catderousse et de Poulin, qui remettent en question sa nature d'homme, ainsi que le peu de reconnaissance qu'il a eue alors que ses précédents succès militaires plaidaient en sa faveur, le poussent à opérer un changement complet de sa personnalité. Il ne peut plus se situer entre ce qu'il désirerait être –une version émotionnelle, presque intellectualisée du dirigeant- et ce que les autres lui reprochent de ne pas être –un homme inaccompli car pleutre, ce qui influe sur sa nature de chef inefficace et non crédible. Il a ciblé la source de ses problèmes, ses émotions, qui ont été initiées par les Vaudois. Afin de se replacer en tant que le leader idéal que ses hommes souhaiteraient avoir, il doit s'inscrire dans une masculinité violente pareille à la leur.

4.2.3.1 Etablir un nouveau d'Opède masculin et violent

Cette nouvelle masculinité que d'Opède veut embrasser s'établit en lui à travers une déconstruction de sa personnalité « précédente », notamment des interrogations qu'il avait à propos de la population de Cabrières. Alors même qu'il les admirait pour leur courage et leur piété, son discours à leur propos change complètement. Il les qualifie dorénavant de « canailles. »⁵⁸⁸ Dans le *Thresor de la langue française* (1559), Aimar de Raçonnet définit ce

⁵⁸⁷ *Cabrières*, v. 132-33.

⁵⁸⁸ *Cabrières*, v.155.

terme comme « canes, faex civitatis » (chiens, fange de la cité.⁵⁸⁹) A la manière de Rabelais, chez qui les chiens apparaissent comme des animaux sales, dirigés par leur bestialité,⁵⁹⁰ d'Opède associe les Vaudois avec des animaux, en les faisant passer du parangon du courage à l'état de créature moins qu'humaines, qui doivent être détruites (« sus, sus, sus ! »⁵⁹¹) Cette volonté nouvelle de les abattre, alors même qu'il était précédemment leur défenseur change complètement sa personnalité, exagérant même les traits de destruction. Il ne va pas s'arrêter de les combattre, il voue désormais sa vie à les exterminer: « Tous mourront du premier jusques au dernier ranc/ Ou je mettray Cabrières au jour d'huy toute en sang. »⁵⁹² D'Opède s'est créé ainsi une deuxième personnalité, complètement antinomique à la première. Il essaie de se reconstruire en temps qu'homme « brutal » afin de pouvoir s'assumer en tant que leader, et particulièrement afin d'être accepté par Catderousse et Poulin. Afin de s'affirmer en tant que chef, il réaffirme le fait que ses actions sont effectuées dans le seul et unique but de servir ses deux maîtres, l'Eglise et le roi: « Ceste grand' Courtisane à qui mon bien j'impute, / Ayant de don du Roy leur confiscation,/ M'a fait pour petit pris de son droit cession./ Avec tout plein pouvoir de lever des

⁵⁸⁹ La traduction est de moi.

⁵⁹⁰ Voir dans *Pantagruel* (1532) le chapitre XV « Comment Panurge racompte la maniere comment il eschappa de la main des Turcs » et le chapitre XXII intitulé « Comment Panurge feist un tour à la dame Parisienne qui ne fust poinct à son avantage. » Les chiens sont des animaux prêts à s'entretuer pour manger (« [...] lors chiens d'aller et de se entrebatre l'un l'autre à belle dentz, à qui auroit le lardon » 392) et dont les instincts sexuels leur font perdre toute contenance (« [...] et par tout où elle passoit les chiens frays venuz la suyvoyent à la trasse, pissas par le chemin où ses robbes avoyent touché. » 440) Ces deux citations viennent de François Rabelais, *Œuvres Complètes*, ed. Guy Demerson (Paris: Seuil, 1995). Pour une analyse plus approfondie de la symbolique de l'image du chien dans la littérature de la Renaissance en France, voir Hugh Roberts, *Dogs' Tales: Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts* (New York: Rodopi, 2006).

⁵⁹¹ *Cabrières*, v. 163.

⁵⁹² *Cabrières*, vv. 173-74

gendarmes,/ Gens de pied, et soudards bien exercés aux armes. »⁵⁹³ Le roi est en adéquation avec ses actions, l'utilisation des « soudards bien exercés aux armes » est donc acceptable, et par là même le massacre à venir se voit légitimé. Sa masculinité est flattée par la « grand'courtisane » qui lui a apporté beaucoup de bien en lui permettant de se placer en tant qu'homme évoluant autour de l'Eglise. Mais je vois dans ce terme de « courtisane » une façon pour d'Opède de se positionner en tant qu'homme intéressé par les femmes, et par cela rejetant les doutes quant à ses émotions affaiblissantes que lui imputent Catderousse et Poulin, principalement les doutes qu'il a par rapport à sa fonction. Cela lui permet également de montrer que, quand bien même ils l'ont auparavant castré en refusant de le reconnaître comme un homme et comme un dirigeant, il a réussi à « récupérer » cette virilité qui lui avait été ravie par leurs remarques. C'est d'ailleurs en réclamant de nouveau ce phallus castré (à la Lacan) qu'il arrive à regagner un certain poids dans l'échiquier politique. Puisqu'il a su regagner un caractère sexualisant qui lui permet de s'affirmer en tant qu'homme, il va être remis dans la position d'être respecté en tant que chef. En récupérant ce phallus, il se protège ainsi de toute autre attaque, car il a de ce fait définitivement renoncé aux caractères affaiblissants. en se reforgeant une personnalité forte, notamment à travers la « genderification » de sa relation avec l'Eglise.

L'Eglise en tant que femme à qui il veut plaire lui a permis, en justifiant les actions entreprises contre les rebelles vaudois, de se clarifier l'esprit d'émotions coupables qui obscurcissaient son horizon de leader. En s'affirmant ainsi, il devient le chef militaire instruisant ses armées de sa volonté (« Voilà comme je suis général capitaine/ De tout ce camp. »⁵⁹⁴) En ce sens, l'homme-leader s'est créé en s'ôtant toute modération. Reeser explique au sujet de la place

⁵⁹³ *Cabrières*, vv. 164-68.

⁵⁹⁴ *Cabrières*, vv. 171-72.

que doit avoir l'enseignement militaire dans l'enseignement, « with intellectual initiation replacing military initiation, in a sense, the pedagogue is replacing the general, taking on the role of the older man who trains the boy. »⁵⁹⁵ Chez d'Opède au contraire, c'est le général qui remplace le pédagogue, ou plutôt qui devient le pédagogue, en désintellectualisant le discours des émotions pour le remplacer par une analyse pragmatique du rôle du chef devant servir royauté et Eglise. Ce changement se déroule à travers la « relation » qu'il entretient avec l'Eglise, qui devient dans le discours de d'Opède la désireuse femme à suivre. Cette femme, aussi imagée soit-elle sous la forme de la « grand' courtisane, » n'est pas associée avec l'image de la « wet nurse » que discute Reeser.⁵⁹⁶ Elle est au contraire un nourrice sexualisée et sexualisante qui permet à d'Opède de s'affirmer en tant qu'homme et leader. A travers l'influence de cette femme, il ne se féminise pas, mais au contraire repousse les émotions qui le décrédibilisaient aux yeux de ses subalternes. L'image de la femme n'est pas ici dégradante pour le leader, et ne le construit pas en ce que Reeser définit comme une « effeminate nobility, »⁵⁹⁷ mais au contraire en ce qu'il veut devenir afin d'être accepté, sans que cela ait pour autant une résonance positive sur sa fonction.

4.2.4 La recreation émotionnelle au service de la fourberie: l'échec de la modération du leader

La révélation de d'Opède en tant que nouvel « homme-chef » suivant le long discours que celui-ci prononce a eu pour effet la négation des émotions qu'il avait mises en avant. Celles-ci

⁵⁹⁵ Reeser, *Moderating Masculinity*, 99.

⁵⁹⁶ Reeser, *Moderating Masculinity*, 100.

⁵⁹⁷ Reeser, *Moderating Masculinity*, 101.

représentaient une potentielle évolution dans la conception du dirigeant, dans laquelle les émotions et les doutes de l'homme entraient en conflit avec les devoirs du leader, poussant ce dernier à repenser la relation entre ces deux entités le formant. Il se recréait ainsi en tant qu'une communauté émotionnelle à lui tout seul, qui cependant entrait en conflit avec la communauté non-émotionnelle de Catderousse et Poulin. D'Opède a finalement décidé de calquer sa masculinité sur celle de ses deux subalternes, par désir d'acceptation et de ressemblance; en ce sens, son changement de masculinité n'en est pas vraiment un, mais plutôt une adaptation plus ou moins contrainte à une nécessité. Cette performance de sa masculinité, ayant pour but final de s'imposer en tant que leader suit le précepte Butlerien selon lequel cette performativité « cannot be taken as the fabrication of the performer's will or choice; further, what is performed works to conceal what, if not disavowed, remains opaque, unconscious, unperformable. »⁵⁹⁸ Le reniement des émotions très fortes laisse à penser que ce changement de personnalité qui s'opère en lui est lié à une volonté intrinsèque de se faire accepter en tant qu'homme, et que ces changements dérivent vers sa gouvernance. Cela permet de remettre en question le bien-fondé de sa démarche, à savoir s'il ne devient pas volontairement un tyran sans réflexion, qui tue sans essayer de savoir quelles pourraient être les alternatives. Ce changement ne va pas causer la toute-puissance de sa soi-disant masculinité gouvernante, étant donné que la destruction complète d'une population⁵⁹⁹ puisse être considérée comme un argument en faveur d'une nouvelle image de gouvernance. Montaigne, qui défendait le pouvoir des armes dans le cadre de la résolution des conflits, reprochait même, ainsi que Supple l'indique, aux catholiques de « use the conflict in order to

⁵⁹⁸ Judith Butler, *Bodies that Matter* (London: Routledge, 1990), 234.

⁵⁹⁹ D'Opède insiste sur le fait que « [...] j'ay juré que vif nul n'en échappera,/ Hommes, femmes, enfans, tout meurtri y sera. » (Cabrières, vv. 241-42) Il insiste sur la nécessité de détruire le présent des Vaudois, mais également leur futur (« enfans ») et la population non combattante (« nul n'en échappera »)

indulge their base passions, » et reconnaissait que toute intervention militaire devait être effectuée « in a firm but moderate manner. »⁶⁰⁰ D'Opède en tant que leader est complètement immodéré, et si sa nouvelle personnalité le rend en adéquation avec ses hommes, cela ne veut pas dire qu'il est tout puissant en tant que leader. De même que Reeser insiste sur le fait que « masculinity does not lead, in any simplistic way, to heterosexual desire, »⁶⁰¹ la masculinité renforcée de d'Opède ne mène pas à une gouvernance parfaite, étant donné que par cela, elle condamne tout un pan de la population qui aurait pu/dû être considéré au vu de ses doutes initiaux qui eux auraient pu constituer ce véritable pas vers la constitution d'une nouvelle construction émotionnelle du leader.

4.3 RENVERSEMENT RELIGIEUX ET EMOTIONNEL CHEZ POULIN

Alors que d'Opède opère une négation de ses émotions afin de s'accomplir en tant que gouvernant, lorsque Poulin se rend dans le camp des Vaudois afin de les tromper, il est quant à lui assailli d'émotions qui lui font remettre en question la vision qu'il avait de sa mission (en effectuant ce que Millet définit comme « une transformation effectuée par le repentir. »⁶⁰²) On assiste alors à un retournement de la situation initiale, de la même façon que d'Opède a opéré une translation de sa personnalité à travers la négation de ses émotions. Je considère néanmoins que l'on ne peut considérer les actions de Poulin comme un simple repentir; il faut plus précisément voir cette remise en question comme une première étape vers une volonté

⁶⁰⁰ Supple, *Arms versus Letters*, 258.

⁶⁰¹ Todd Reeser, *Masculinities in Theory: An Introduction* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010),

73

⁶⁰² Millet, "Vérité et mensonge," 264.

d'assimilation de celui-ci avec les Vaudois. Il faut également étudier la façon dont il projette les émotions des Vaudois sur lui-même afin de se les approprier, sans pour autant que ceci soit accompagné d'un retour et d'une reconnaissance de leur part. De cette façon, même si elle n'est pas complète, l'assimilation émotionnelle que Poulin effectue en se transfigurant comme un Vaudois lui permet d'effectuer un premier pas vers la compréhension émotionnelle de l'autre, qui pourrait préfigurer une résolution paisible aux problèmes du siècle.

4.3.1 Troubles et trahison: la colère du Maire

Avant que cette révélation ne change sa vision des choses, il est à noter que Poulin était initialement envoyé dans le camp vaudois afin d'essayer de les convaincre par la ruse que les intentions de d'Opède étaient bonnes, et que ce dernier souhaitait négocier une trêve, avec pour but caché de les exterminer: « Mais puis que Poulin est allé parlementer/ À eux [...]/ Durant la treve allons au tour de la muraille,/ Prenans garde que nul de ces meschans n'en saille! »⁶⁰³ Les deux interlocuteurs de Poulin sont le Maire et le Syndique, qui sont tous deux les chefs des Vaudois de Cabrières. Poulin est d'ailleurs dans un premier temps très anxieux, tant il a peur que ses véritables intentions ne soient mises à jour par les deux hommes: « Ces captifs m'ont suivi, ils consultant ensemble,/ J'ay peu d'ici ouyr leur propos dont je tremble. »⁶⁰⁴ Les deux chefs ont un comportement complètement différent en ce qui concerne Poulin. Le Maire est très réservé, voire très méfiant à l'encontre de ce dernier, exprimant dès le début ses doutes à propos de la véracité des propos de Poulin, qui reconnaît d'ailleurs très vite que cet interlocuteur ne sera pas

⁶⁰³ *Cabrières*: vv. 237-41.

⁶⁰⁴ *Cabrières*, vv. 370-71.

facile à tromper (« Contre ce fin ruse faut que je contremine. »⁶⁰⁵) La proposition de se rendre afin d'épargner de nombreuses vies est vue comme un acte de trahison par le Maire, qui explique que « celui qui parle à l'ennemy se vend. »⁶⁰⁶ Il argumente également que croire Poulin serait également accélérer la fin de Cabrières: « Quelle rage vous a privez d'intelligence!/ Quelle fureur vous oste, insensés, cognoissance!/ Qui vous a hors du sens si brutalement mis/ Que de capituler avec nos ennemis! »⁶⁰⁷

La colère que le Maire laisse éclater sert à représenter la portée de sa crainte, et notamment à quel point la communauté entière de Cabrières risque de souffrir de cette affaire. Daniel Gross explique que « anger presumes a public stage rather than private feelings. »⁶⁰⁸ Contrairement à d'Opède, dont la colère et la haine se sont développées suite à une réflexion personnelle et privée, le Maire prend comme témoin Poulin et le Syndique dans le développement de ses émotions. Patricia Paperman explique l'importance des émotions dans le but de replacer leur contexte au sein d'un débat sur l'importance du lieu public. En se basant sur les écrits d'Hannah Arendt, elle définit le lieu public comme « l'espace dans lequel les choses deviennent publiques, mais non comme l'espace que j'habite et qui doit présenter un visage décent. »⁶⁰⁹ Dans la ville de Cabrières, qui est donc formée comme un espace public où les différentes émotions et opinions sont entremêlées afin d'arriver à la création d'un tout émotionnel, le Maire se sert de sa colère afin d'arriver à une remise en question de la proposition

⁶⁰⁵ *Cabrières*, vv. 510-11.

⁶⁰⁶ *Cabrières*, v. 372.

⁶⁰⁷ *Cabrières*, vv. 379-82.

⁶⁰⁸ Daniel Gross, *The Secret History of Emotions: From Aristotle's "Rhetoric" to Modern Brain Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 2.

⁶⁰⁹ Patricia Paperman, « Les Emotions et l'espace public, » dans *Quaderni* 18 (1992): 97. Cette citation est originellement tirée d'un recueil posthume de témoignages et textes de Hannah Arendt intitulé *La Tradition cachée* (Paris: Christian Bourgeois, 1987).

de Poulin, qui lui apparaît comme étant dangereuse pour leur survie. Sa colère est la réponse directe à la proposition de Poulin, et cette émotion, comme l'indique Paperman,

[...] rendrait publique l'adoption d'un point de vue évaluatif comme appréciation pertinente d'une situation. La peur ou l'inquiétude par exemple montrant le caractère problématique de la confiance à l'égard d'autrui, la colère ou l'indignation indiquant le préjudice ou l'offense rappellent, incarnent et manifestent la priorité de l'évaluation morale pour définir une situation sociale.⁶¹⁰

Le Maire exprime son indignation à propos de la proposition de Poulin, qui pour lui est un camouflet; il est conscient que seul le dévoilement de ses émotions peut avoir l'effet escompté. Puisqu'il les exprime, elles ont dès lors une portée qui est plus importante que celles de d'Opède, qui les a exprimées de façon privée. La colère du Maire est donc positive; elle est destinée à provoquer un choc auprès de la communauté, chose qui n'aurait pas été possible si ses sentiments à ce sujet avaient été gardés pour lui même. Geoffrey White explique que les émotions positives sont une « acceptance or willingness to maintain a situation » alors que les émotions négatives sont des « signs of discontent, signifying a desire to change the situation, the self, or both. »⁶¹¹ Si l'on suit la définition de White, il apparaît que la colère, qui est pourtant considérée comme une émotion négative,⁶¹² est ici positive, car en exprimant ses doutes par rapport à Poulin, le Maire montre la nécessité de continuer le siège, qui à au moins le bénéfice de les maintenir en vie. Dans son discours, il oppose sa rage et sa colère bénéfiques à celles, négatives, de la population de Cabrières. Leur « rage » est associée à une perte d'intelligence;

⁶¹⁰ Paperman, « Les Emotions et l'espace public, » 105.

⁶¹¹ Geoffrey M White, « Representing Emotional Meaning: Category, Metaphor, Schema, Discourse, » dans *Handbook of Emotions*, 40.

⁶¹² La colère était un des sept péchés capitaux reconnus par l'Eglise catholique, que Saint Thomas d'Aquin avait étudié à la question 158 de sa *Somme Théologique*.

leur « fureur » est celle d' « insensés » qui « oste [...] cognoissance. » Bien que ces émotions soient de même genre, la nature du discours de celui qui les exprime est ce qui fait le clivage entre leur utilisation pour le bien ou le mal. White explique « To study emotional discourse [...] is to study emotion as discourse –that is, a tool for actively shaping the constrution of social reality. »⁶¹³ Le Maire construit son discours émotionnel en conjoncture avec la proposition de Poulin et l'avenir de sa communauté. Il construit sa vision de la microsociété vaudoise telle qu'elle le deviendrait si Poulin était cru: elle serait détruite.

Pour le Maire, qui apparaît comme une figure clairvoyante dans le camp vaudois, Poulin est une sorte de messenger de mort envoyé par d'Opède, qu'il associe à l'entreprise de séduction que Poulin tente d'établir: « Estimeriez vous bien que vers vous Poulin sorte/ De ce gouffre d'Opède et qu'il vous en apporte/ Mot qui ne soit fiel de douloureuse mort ? »⁶¹⁴ En tant que porte-parole de d'Opède, le Maire l'associe avec la parole désobligeante et destructrice de ce dernier. Néanmoins, Poulin apparaît comme encore plus maléfique que son supérieur catholique. D'Opède, s'il a accepté de se dévoiler au grand jour en tant que créature anti-émotionnelle devant ses subalternes, ne trahit pas lui-même les Vaudois. L'agent de cette trahison est en fait Poulin, qui est le seul qui pénètre le champ discursif vaudois avec le but de les trahir. De cette façon, le discours du Maire, même s'il est extrêmement violent, ne fait que dénoncer les horreurs de Poulin. Le « gouffre » dont le Maire parle est la bouche de Poulin, d'où sortent les mots de haine de d'Opède. Poulin alors devient d'Opède dans le discours du Maire, car tous deux partagent la même voix destructrice et fourbe. Etant lui-même un orateur de talent, comme il le démontrera lors du développement direct de son attaque à l'encontre de Poulin, le Maire sait

⁶¹³ White, « Representing Emotional Meaning, » 38.

⁶¹⁴ *Cabrières*, vv. 386-88.

reconnaître le pouvoir de la langue malfaisante de ce dernier. Il voit bien qu'il essaie de s'investir émotionnellement dans ses propositions de trêve, afin de mieux pouvoir tromper Cabrières. Alors que son discours peut être perçu comme violent et dur envers ses compatriotes, c'est le discours de la vérité, au contraire de celui de Poulin. Il le qualifie d'ailleurs d'utiliser des « mots de fiel » afin d'apporter une « douloureuse mort » à la cité.⁶¹⁵

La critique de Poulin est la part centrale du développement de la colère du Maire. Ce dernier l'attaque directement en l'associant à des images expliquant son actuel état par son éducation frelatée et maléfique:

Ce faux Poulin rempli du faux esprit malin,

Ce faux Poulin duquel les Turcs sont les nourrices,

Ce faux Poulin qui fait de toutes vertus vices,

Ce faux Poulin qui est en honneur par le mal,

Ce faux Poulin qui croit en Dieu comm'un cheval?⁶¹⁶

Poulin représente le mal sur terre (« rempli de faux esprit malin ») qui base ses qualités sur mal et vice (« qui fait de toutes vertus vices » et « en honneur par le mal »). Le Maire appuie son propos en imaginant que ce vice vient de sa jeunesse, car Poulin est un homme « duquel les Turcs sont nourrices; » pour compléter le tout, il est blasphémateur, et « croit en Dieu comm'un cheval ». Le Maire attaque Poulin sous deux angles principaux, celui de la malice religieuse et du vice. L'attaque religieuse se base sur le fait qu'il est un adorateur du démon, ce qui était assez commun dans les diatribes anticatholiques de l'époque. L'attaque sur ses vices mélange également des attaques contre la masculinité à une association à l'autre musulman. Poulin, en

⁶¹⁵ *Cabrières*, v. 388.

⁶¹⁶ *Cabrières*, v. 393-97.

ayant été « allaité » par les Turcs, a ainsi reçu un lait nourricier malfaisant, qui l'a, selon le Maire, corrompu au plus profond de son être. Il n'a pas eu une éducation donnée par un homme fort et preux, mais seulement par les Turcs féminisés, ce qui implique alors que son mal est lié également à une sorte de fausse masculinité due à son éducation. Afin de donner du poids à ses allégations, le Maire s'investit personnellement dans ces attaques en expliquant qu'il n'y a rien à espérer de ses propositions, car tout est faux dans ses mots: « Le meschant (croyez moy) nostre ruine forge,/ Venant pour nous couper de nos cousteaux la gorge. »⁶¹⁷ La passion que le Maire investit dans sa dénonciation est un cri de colère envers sa ville, qui préfère donner sa chance à un inconnu plutôt que de le croire. Il les prie de lui faire confiance (« croyez moy ») car sa parole, quoique rude, est celle de la vérité. Il a pris conscience que « Les passions composent un clavier sur lequel joue l'orateur pour emporter l'adhésion. »⁶¹⁸

Si Poulin a également montré ses talents oratoires, ceux-ci n'ont pas réussi à confondre le Maire, qui a su découvrir la supercherie; pour reprendre les mots de Millet, le discours du Maire atteint le « degré supérieur de vérité, celui qui scelle l'authenticité. »⁶¹⁹ Millet ne s'appesantit pas sur ce discours, qui m'apparaît comme étant construit pour le vrai représentant de la vérité, qui contrairement à d'Opède, qui a préféré l'enterrer afin de se faire accepter, n'a quant à lui jamais dévié de cette voie. En ce sens, le Maire transparaît comme un double positif vaudois de d'Opède. Ce dernier, en réprimant ses émotions et en ne les faisant pas exploser, s'est enfermé dans la répression, ce qui a amené à la colère néfaste qui l'a changé. Gerd Althoff explique que, durant le Moyen-âge, le dirigeant se devait de ne pas montrer sa colère, mais au contraire seulement bonté et merci: « Theoretically -and it is important to stress this- the ruler was held to

⁶¹⁷ *Cabrières*, vv. 398-99. Les italiques sont de moi.

⁶¹⁸ Mathieu-Castellani, *Rhétorique*, 59.

⁶¹⁹ Millet, « Vérité et mensonge, » 269.

mildness, mercy, kindness, and patience; there was no room for expression of his anger. »⁶²⁰ Il explique néanmoins qu'une idée de colère juste devint également un des attributs reconnus d'un bon dirigeant: « Just anger, anger in a just cause, anger in the battle for justice and right all found themselves in the twelfth century included in the praise of the ruler. »⁶²¹ Cette définition est tout à fait en adéquation avec le comportement du Maire, et remet encore une fois en question l'importance des émotions dans les principes éducatifs comme les ont énoncés Erasme et Bodin. La colère du Maire est basée sur une volonté de préservation de sa communauté. Elle apparaît donc comme plus pure et justifiable, puisqu'elle n'est pas basée sur une volonté délibérée de destruction, mais au contraire, elle est destinée à induire une réponse émotionnelle à une attaque. Le Maire se range dans ce que Mathieu-Castellani définit comme « l'orateur en incendiaire. » Sa violence est mise au service de la conviction, en voulant induire une sorte de choc afin de faire réagir ses compatriotes. Les artifices de son discours rentrent dans la droite ligne de cette nécessité de s'impliquer afin de convaincre (« Sans agressivité, point de victoire oratoire ! »⁶²²) En tant que l'un des pôles dirigeant des Vaudois, il s'inscrit dans une rhétorique émotionnelle agressive, qui le situe à l'opposé du spectre d'émotions défendues par son acolyte.

4.3.2 La pureté du Syndique: bonté et confiance

Le personnage du Syndique, l'autre dirigeant de Cabrières, a un comportement complètement opposé à celui du Maire, car contrairement aux doutes de ce dernier, il est prêt à accepter la trêve

⁶²⁰ Gerd Althof, « Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger, » dans *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. Barbara Rosenwein (Ithaca: Cornell University Press, 1998), 61.

⁶²¹ Althof, « Ira Regis, » 70.

⁶²² Mathieu-Castellani, *Rhétorique*, 91.

proposée. Il veut en effet prévenir à tout prix les effusions de sang, tout en essayant de faire reconnaître leurs erreurs aux catholiques: « Il faut par tous moyens plustost que par effort/ Faire que l'ennemy cognoisse qu'il a tort. »⁶²³ Le Syndique s'inscrit dans un schéma de confiance et de vérité. Il se voit en quelque sorte comme un messenger de Dieu, à travers lequel il pense avoir réussi à changer Poulin en distillant sa bonne parole. C'est pourquoi il insiste sur le fait que « Nous remercions Dieu de ce qu'il a usé/ De sa grace envers vous, paravant abusé/ Aux erreurs de Sathan, en vous montrant sa voye. »⁶²⁴ Il veut croire que le changement d'orientation de Poulin a non seulement permis à ce dernier de s'expurger des « erreurs de Sathan » en lui montrant le véritable chemin de rédemption, mais il voit également les bénéfices que son peuple en reçoit, et pour cela remercie Dieu, le « grand architecte » de ce retournement de situation: « Graces *nous* luy rendons de *vostre* volonté. »⁶²⁵ Le Syndique de par sa confiance en Poulin crédibilise la parole de celui-ci, en mettant le changement dont il a été témoin entre les mains de Dieu. En remettant à Poulin la confession de foi de Cabrières (« voicy de nostre part/ Les points de notre foy icy escrits à part »⁶²⁶), il donne le document physique (le texte) de la représentation symbolique de l'expression de la foi vaudoise à Poulin. Sans le vouloir, il donne ainsi une justification divine au mensonge de ce dernier, ce qui, dans la logique vaudoise de l'écriture de la pièce, sert à renforcer la diatribe anticatholique qui a été initiée depuis le début. Néanmoins, je considère également que, à la lumière d'une analyse rhétorique des émotions antinomiques du Maire et du Syndique, cette opposition entre les deux figures de Cabrières démontre à quel point

⁶²³ *Cabrières*, vv. 412-13

⁶²⁴ *Cabrières*, vv. 588-90.

⁶²⁵ *Cabrières*, v. 592.

⁶²⁶ *Cabrières*, vv. 628-29.

leur message émotionnel est loin d'une opposition entre bien et mal, en leur présentant leurs contradictions et leurs défauts.

4.3.3 Deux avis, un seul objectif: l'amour de Cabrières comme lien

Bien que le Maire et le Syndique aient des idées complètement opposées à propos de la proposition de Poulin, tous deux ont pour but d'assurer la survie de Cabrières. Ils se laissent gouverner par leurs émotions sans les modérer, ce qui les amène à commettre des erreurs dans leur vision de gouvernance. Même si la rage et la colère du Maire sont assez positives, en cela qu'elles ont pour but de pousser la population à se rebeller contre la parole mensongère de Poulin, la non modération de cette colère l'amène à considérer lui-même l'éradication des catholiques comme une solution à leur problème, quand il indique « la mort aux Chrestiens n'est malheur. »⁶²⁷ En voulant combattre d'Opède, il exprime des idées de destruction qui le mettent dans la même position que ce dernier. De son côté, si elle est basée sur une volonté de sauvegarde de son peuple, la trop grande confiance du Syndique n'apparaît pas comme un signe de force chez le leader. Si la définition même d'un bon chef est de tout faire pour permettre à ses administrés et à son domaine de vivre dans un climat de paix,⁶²⁸ il ne faut néanmoins pas qu'il accepte n'importe quoi afin d'arriver à ses fins, car ce qu'il pense être une bonne action pourrait alors, à son corps défendant, causer l'exact contraire de ce qui était escompté. Montaigne explique dans « Si le chef d'une place assiégée doit sortir pour parlementer » que « c'est une

⁶²⁷ *Cabrières*, v. 405

⁶²⁸ Erasme insiste sur l'importance pour le gouvernant serein que « it is the prince's duty to keep everything peaceful and harmonious. » (Erasme, *Education*, 59.) Bodin de son côté insiste sur le fait que « décerner la guerre ou traiter la paix, [...] est l'un des plus grands points de la majesté » (Bodin: *Les Six livres*, 101)

reigle en la bouche de tous les hommes de guerre de nostre temps, qu'il ne faut jamais que le gouverneur en une place assiégée sorte luy mesme pour parlementer. »⁶²⁹ A travers cette annonce, Montaigne explique que parlementer, pour un leader qui veut se faire respecter, est un aveu de faiblesse, car il se laisse par là prendre par la ruse des ennemis, ce qui serait dès lors un aveu d'échec. Montaigne souligne d'ailleurs que toute tentative de reddition, qu'elle soit de l'assaillant ou de l'assaili, dénote de la couardise, opposée à un comportement courageux. Il explique, « le tromper peut servir pour le coup; mais celui seul se tient pour surmonté, qui sçait l'avoir esté ny par ruse ny de sort, mais par vaillance, de troupe à troupe, en une loyalle et juste guerre. »⁶³⁰ Ecrits en 1580, les *Essais* postdatent *Cabrières* d'au moins 20 ans, cependant la portée de cet essai s'applique à la personnalité du Syndique, en montrant que le bon leader se doit de ne pas avoir une confiance aveugle, mais doit arriver à garder une dose nécessaire de méfiance, sans que cela soit une mauvaise chose pour lui. C'est seulement à travers une modération de ses qualités qu'il pourra au mieux diriger. Le souverain idéal doit donc savoir équilibrer force et fermeté. Le Maire et le Syndique ont chacun des idées qui, prises ensemble, forment un « bloc de gouvernance » tout à fait acceptable, mais qui ne sont pas individuellement assez modérées. Néanmoins, leurs actions vont avoir un effet non attendu sur Poulin, qui va remettre en question son idéologie originelle.

Les fortes émotions des deux « têtes » de Cabrières ont un effet indirect sur Poulin, qui suit une trajectoire opposée de celle de d'Opède, en devenant une éponge émotionnelle absorbant les revendications et les émotions des Vaudois, qui l'amènent à renier ce qu'il était afin d'épouser la cause vaudoise. Le discours de Poulin est entremêlé de vrai et de faux; Millet insiste

⁶²⁹ Michel de Montaigne, *Essais*, dans *Œuvres Complètes*, ed. A. Thibaudet (Paris: Gallimard, 1962), 27.

⁶³⁰ Montaigne, *Essais*, 28.

sur le fait que Poulin, quand il essaie de tromper les Vaudois « ment ou croit mentir ». ⁶³¹ Il n'y a effectivement pas dans la pièce la moindre tirade de Poulin où ce dernier exprime clairement sa conversion. C'est seulement à travers le discours de d'Opède que l'on aperçoit ce changement. Le voyant arriver après que Poulin a obtenu que les Vaudois déclament leur profession de foi, d'Opède croit en un premier lieu ne pas reconnaître son subalterne (« Mais qui est cestui là qui s'en vient droit à moy ? / Est ce Poulin ? ») avant d'effectivement se rendre compte qu'il s'agit bien de lui (« Ouy, c'est bien luy, je le voy. ») ⁶³² Ce qui fait que d'Opède ne peut pas reconnaître Poulin est un signe du changement qui s'est opéré en lui-même; il est différent, changé, puisque son ancien acolyte ne le reconnaît plus en tant que monstre tueur de Vaudois. Poulin et d'Opède entrent à ce moment dans un duel qui montre à quel point leurs personnalités ont changé à cause de leur acceptation ou non de leurs émotions, à savoir s'ils ont décidé de renier celles-ci comme d'Opède, ou au contraire en acceptant qu'elles prennent place dans leur discours comme c'est le cas avec Poulin. Ces décharges émotionnelles les ont tous deux transformés en les positionnant au sein de deux triangles dans lesquels leurs personnalités se sont développées.

4.3.4 Triangulations émotionnelles et désir d'appartenance: masculinité et communautarisme

Ces deux triangles se créent avec des personnalités masculines évoluant autour du thème de la gouvernance, servant de planche d'appel pour lancer le débat sur les masculinités en mouvement dans ces ensembles. Le thème de la triangulation et de la masculinité fut développée par Eve

⁶³¹ Millet, « Vérité et mensonge, » 267.

⁶³² *Cabrières*, vv. 1008-09

Sedgwick dans *Between Men*; Reeser résume cette théorie en expliquant qu'elle induit que « masculinity functions as a tripartite model of gender and sexuality. »⁶³³ Elle implique une interaction entre deux hommes A et B désirant le même objet féminin C, et qui par leur rivalité développent entre eux une tension et un désir homosociaux. Dans *Cabrières*, ces triangles sont réimaginés, et s'ils ne suivent pas complètement le même schéma que ceux que Sedgwick décrit, ils évoluent cependant tous deux autour d'un désir d'appartenance ou d'assimilation d'un personnage à un autre groupe. On pourrait ainsi dire que la figure féminine décrite par Sedgwick est remplacée par les volontés d'assimilation dans les communautés des personnages de Poulin et d'Opède, qui est si forte qu'elle peut être vue comme un désir poussant les protagonistes à prendre des décisions fortes pour pouvoir arriver à leurs fins. Les deux triangles suivent la dualité qui est présente tout au long de la pièce, c'est-à-dire qu'ils sont partagés entre le camp catholique et celui de Cabrières. Le triangle catholique, composé de d'Opède, Catderousse et Poulin implique un désir de d'Opède de se rapprocher de la masculinité de ses deux subordonnés, car il désire devenir comme eux et se faire respecter. En désirant devenir comme Poulin et Catderousse, il veut se confronter à leur masculinité, mais également se l'approprier, afin d'être lui aussi considéré comme leur égal, que ce soit au niveau physique ou au niveau gender.

Le triangle vaudois est quant à lui composé du Maire, du Syndique et de Poulin. Dans celui-ci, Poulin et le Maire souhaitent tous deux faire adhérer le Syndique à leurs préceptes, tout en essayant –même inconsciemment- de faire reconnaître à l'autre qu'il n'est pas dans le vrai. Il y a également une autre dimension à ce triangle, qui est à rapprocher de celle du triangle

⁶³³ Reeser, *Masculinities*, 55. L'explication complète dans les mots de Sedgwick se trouve dans *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (New York: Columbia University Press, 1985).

catholique, à savoir un désir charnel de se rapprocher pour Poulin des deux hommes à travers la foi, et de se faire accepter par eux en tant que coreligionnaire. Ces deux triangles se reflètent, car ils évoluent tous deux autour des thèmes de volonté d'appartenance et de masculinité.

4.3.4.1 Triangulation et théâtre: l'application dramaturgique du concept

De même que les triangles de masculinité mettent en scène le développement émotionnel des personnages, leur mise en scène au sein de l'œuvre théâtrale s'effectue au sein d'une triangulation qui les reprend et les installe dans un schéma de représentation au sein de *Cabrières*. Ce système de triangulation, propre au théâtre, est celui des triangles actanciels, décrit par Anne Ubersfeld. Ces triangles sont basés sur le schéma actantiel développé par le sémioticien Julien Greimas. Il le définit comme s'organisant autour de six actants: le sujet, l'objet, le destinateur, le destinataire, l'adjuvant et l'opposant. Ces actants interagissent entre eux dans le but d'exprimer la narration d'un récit et la résolution d'une quête ou d'une intrigue, suivant trois axes principaux: l'axe du vouloir, l'axe du pouvoir et l'axe de la transmission.⁶³⁴

Ubersfeld a de son côté mis ces relations au sein d'une triangulation appliquée au théâtre, en expliquant comment les relations entre les différents protagonistes et l'action agissent dans un effort de résolution de l'intrigue et de développement des personnages. Dans le cas de *Cabrières*, deux triangles actanciels sont très fluides et interconnectés; la pénétration de Poulin dans Cabrières et son retour gommant en un sens les murailles de la ville pour connecter les deux groupes, malgré la séparation physique imposée par le siège. Par rapport à l'analyse d'Ubersfeld, ces triangles de *Cabrières* introduisent une nouvelle dimension émotionnelle qui agit sur

⁶³⁴ Pour une description complète de cette théorie, voir le texte original de Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale, recherche de méthode* (Paris: Larousse, 1966). Louis Hébert offre une analyse explicative de ces concepts dans *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images* (Limoges: Presses de l'Université de Limoges, 2007).

l'interaction entre les actants, elle même influencée par une discussion sur le gender. Les émotions participent à la réalisation des personnages, en initiant leurs « voyages initiatiques. »

4.3.4.2 La triangulation au service du besoin de respect

Dans le cadre du premier triangle, l'objectif vers lequel tend d'Opède est d'atteindre la respectabilité de ses hommes afin de pouvoir se faire respecter en tant que chef. Il est dans sa quête opposé à Poulin et Catderousse qui lui opposent leur « masculinité de l'action, » dont ce dernier n'est pas, selon eux, pourvu. Afin de se faire respecter, et afin de devenir comme ses hommes dont il désire l'acceptation, d'Opède accepte donc finalement d'embrasser le même modèle de masculinité que ses subordonnés. Néanmoins, dans ce processus, il décide de volontairement se priver des émotions et de la voix du doute qui l'étreignait. Ce triangle est donc à reprocher du triangle psychologique qui « offers us a twofold characterization, ideological and psychological, in the subject-object relation. »⁶³⁵ A travers sa relation avec ses deux subordonnés, d'Opède met en jeu sa volonté d'être accepté en tant que leader (sa dimension idéologique) qui est, tout au moins au début, remise en question par ses émotions et son avis (sa dimension psychologique), caractérisés par la relation entre lui-même et son envie/besoin de reconnaissance. Ceci se caractérise par son duel intérieur entre ses émotions d'hommes et ses besoins de leader. Ce n'est qu'en abandonnant son vécu émotionnel qu'il va arriver vers son but de reconnaissance d'homme et de leader. En ce faisant, il n'est pas un d'Opède qui aurait ajusté son comportement, mais bel et bien une nouvelle personne, qui a volontairement tracé un trait sur ses émotions afin de devenir ce qu'il voit comme le chef idéal, cruel et brutal. Afin de devenir ce chef respecté, d'Opède va donc symboliquement devoir se substituer à ses deux

⁶³⁵ Anne Ubersfeld, *Reading Theater*, trad. F. Collins (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 50.

subordonnées pour devenir ce qu'ils sont. Il est à la fois acteur et témoin de sa propre transformation, en voulant détruire ce qu'il veut devenir afin de prendre la place de ces hommes qu'il veut diriger.

4.3.4.3 Triangulation avec les Vaudois: l'attraction du dogme

Le deuxième triangle, du côté vaudois, est quant à lui beaucoup plus complexe car il évolue constamment et est composé de différents groupes. Ce triangle se rapproche du triangle actif: « this triangle clarifies, not the starting point of the action, but rather the meaning inherent to its unfolding; this allows us to see that within the formal model there is a kind of diachrony, a *before* and an *after*. »⁶³⁶ En effet, Poulin se transforme au cours de son séjour chez les Vaudois, en passant de la position de traître à celle de converti, ce qui est visible dans ses relations qui sont également changeantes. Dans un premier temps, Poulin agit symboliquement comme un objet de désir entre le Maire et le Syndique. Si le Syndique « désire » embrasser la proposition de trêve de Poulin, le Maire se bat contre celle-ci; tous deux tendent cependant vers la conservation de Cabrières et la sauvegarde de la cité. Après la conversion de Poulin, le triangle change dans ses grandes largeurs, puisque il se considère comme un nouveau membre à part entière de Cabrières. Après avoir pendant longtemps laissé planer le doute sur ses émotions véritables – Millet insiste sur le fait qu'il est difficile de discerner dans ces changements « la vérité [de] l'illusion mensongère, »⁶³⁷ – Poulin renie subitement son attachement original aux catholiques en dénonçant leur comportement: « Ô par mes maudissons je vous consacre et voue/ Ce peuple, que je quitte et du tout désavoue. »⁶³⁸ Poulin, en se désassociant de son passé et en acceptant ses

⁶³⁶ Ubersfeld, *Reading Theater*, 51.

⁶³⁷ Millet, « Vérité et Mensonge, » 268.

⁶³⁸ *Cabrières*, vv.1675-76.

émotions et les doutes amenés par sa proximité avec les Vaudois, effectue le chemin inverse de celui de d'Opède. Les changements de personnalités des deux hommes sont basés sur un changement de leur réception émotionnelle, ayant dans les deux cas la volonté de s'intégrer dans une communauté dont la réponse émotionnelle était différente à la leur. Poulin se sent intégré dans la communauté vaudoise: il appelle le Maire et le Syndique « mes deux frères » et s'inclut dans la dénonciation et les critiques qu'ils ont envers d'Opède: « qu'on ne cède/ Rien de l'honneur de Dieu à ce meschant d'Opède ! »⁶³⁹ Ces changements sont inscrits dans le texte lors du retour de Poulin dans le camp catholique. On assiste alors à une joute verbale l'opposant à d'Opède, au cours de laquelle ils montrent le changement radical qui s'est opéré en eux.

4.3.5 D'Opède contre Poulin, la joute des personnalités changées

Lors de l'entrevue avec les Vaudois, Poulin (alors non-converti) leur avait donné sa parole qu'ils ne seraient pas attaqués lors de leur sortie de la ville. Lorsqu'il en sort pour rencontrer d'Opède, il est un homme changé, dont la parole donnée est un trésor qu'il ne veut pas abandonner. En voyant le « nouveau » Poulin, d'Opède tient à lui rappeler la promesse qu'il lui a faite: « Un homme de bien tient toujours sa promesse. » Poulin lui rappelle qu'il ne peut plus respecter cette dernière, qui serait trahir le nouveau lien qu'il a lié avec Cabrières et avec Dieu: « Si elle est contre Dieu, de passer outre il cesse. »⁶⁴⁰ L'union qui s'est dressée avec Dieu se situe sur le plan religieux, en se rendant compte qu'il a embrassé cette foi qu'il avait pourtant été envoyé pour détruire. Je considère également que cette union se situe sur le plan émotionnel. Alors que son discours était jusque là vide de toute allusion religieuse, Poulin se met à exprimer ses sentiments

⁶³⁹ *Cabrières*, vv. 648-49.

⁶⁴⁰ *Cabrières*, vv.1230-31.

vis-à-vis de Dieu. Lors de l'entrevue qui suit, Poulin et d'Opède s'opposent, et la fracture entre la fourberie de d'Opède et la croyance de Poulin est complète. Ce dernier se désolidarise complètement des actions de son ancien chef, et insiste sur l'importance du fait qu'il n'est plus le même homme, et qu'il ne suivra pas ses injonctions: « Je ne serai de vous et moins d'eux le tueur. »⁶⁴¹ Il se positionne dans la même situation de respect, d'amour et de crainte de Dieu que les Vaudois. Dans son discours, le champ lexical de la crainte de Dieu et du respect devient omniprésent, et chacune de ses réflexions vient contrer les attaques de d'Opède. Si ce dernier insiste sur la non-existence de Dieu (« Nous sommes résolus que de Dieu il n'est point »), Poulin réagit en expliquant que sa vengeance détruit les infidèles (« Sa crainte toutesfois les meschans mord et point. »⁶⁴²) Il s'exclut d'ailleurs des « villains,» comme pour encore réaffirmer, cette fois-ci aux yeux de d'Opède, que la rupture est consommée avec son ancienne vie. D'Opède considère que la crainte de Dieu est le signe des faibles (« Ceste crainte j'estime estre des sots le vice»), ce à quoi Poulin l'enjoint de craindre « le Roy armé de sa justice »⁶⁴³ Finalement, d'Opède feint d'être convaincu, et demande une dernière requête, à savoir « Faites que m'en allant je passe par la ville,/ Sans y faire séjour. »⁶⁴⁴ Devant sa prétendue sincérité (« pour ma fidélité vous chanterez mon loz »⁶⁴⁵), Poulin va prévenir les Vaudois de laisser les troupes passer dans la ville: « Je vais donc faire ouyr vistement la trompette/ Et haut et clair sonner par le camp la retraite, »⁶⁴⁶ alors même que d'Opède se réjouit que sa ruse ait fonctionné, et annonce « Qu'en

⁶⁴¹ *Cabrières*, v.1247.

⁶⁴² *Cabrières*, vv. 1232-33.

⁶⁴³ *Cabrières*, vv. 1234-35

⁶⁴⁴ *Cabrières*, v. 1270.

⁶⁴⁵ *Cabrières*, v. 1281.

⁶⁴⁶ *Cabrières*, vv. 1282-83.

despit de Poulin la ville sera prise. »⁶⁴⁷ Poulin se considère dorénavant comme bon, car il a accepté ses émotions et son amour de la « vraie » foi qu'il a précédemment combattue; il entre donc dans le schéma des ennemis que d'Opède se doit de combattre, c'est pour cela que celui-ci, après avoir confié la mission de tromper les Vaudois à Poulin décide de continuer son dessein sans qu'il ne s'en doute.

Les nombreux changements qui ont eu lieu entre d'Opède et Poulin depuis le début de la pièce ont été réalisés à la suite d'une déconstruction émotionnelle qui les a recréés sous la forme de nouvelles entités. D'Opède, en abandonnant ses émotions, est certes devenu un leader, mais cruel et fourbe, prêt à tout pour arriver à ses fins. La transformation de Poulin n'a pas été plus positive; même s'il est devenu plus humain, il n'est pas vraiment reconnu par les protestants, et il en devient en quelque sorte un porte-malheur. Il est le seul responsable, à son corps défendant certes, de la destruction de Cabrières. Devant l'ampleur des événements, il ne peut que constater l'effet dévastateur de ses actions, et se laisse mourir (« Devant tous, enragé par vos tourmens, je meure ! ») Les Vaudois de leur côté accueillent avec bonheur la mort de Poulin, qui a causé leur perte: « Son ame miserable, et à table mangeant/ Bien tost il la rendra, furieux enrageant. »⁶⁴⁸ La colère qu'ils évoquent envers Poulin (« furieux engageant, » « Ame miserable ») marque le dédain qu'ils ont pour lui. Sa mort est marquée du sceau de l'infamie (« que sa mort tousjours soit aux plus grands en memoire »⁶⁴⁹) et rejette pour toujours son sentiment d'appartenance. Poulin a dans toute la deuxième partie de la pièce eu un désir de se faire reconnaître par les Vaudois en tant qu'un des leurs, embrassant presque de force leur foi en s'insérant dans le contexte émotionnel où ils se trouvent. En faisant ceci, il est cependant rejeté par les Vaudois,

⁶⁴⁷ *Cabrières*, v. 1287.

⁶⁴⁸ *Cabrières*, vv. 1684-85.

⁶⁴⁹ *Cabrières*, v. 1686.

qui ne le reconnaissent pas en tant que l'un des leurs, et au contraire le blâment pour leur destruction.

Les triangulations entre les catholiques et les Vaudois sont expliquées par un ensemble de codifications émotionnelles qui permettent d'exclure et d'inclure des individus selon leur acceptation ou non de ces émotions. C'est également un moyen d'affirmer une volonté de désignation d'éléments gouvernants forts au sein de ces triangles. Que ce soit d'Opède, les Vaudois, ou bien même Poulin, les personnages tentent de symboliquement renverser les triangles dans lesquels ils se trouvent afin de pouvoir y trouver leur place. Ces triangles introduisent des émotions et des situations dont les protagonistes sont au premier abord étrangers. Ils effectuent cette action en appliquant sur eux mêmes et en s'appropriant les émotions des autres membres du groupe pour « devenir » comme eux, afin de pénétrer dans ces groupes et de se les approprier. Les groupes émotionnels ainsi constitués permettent d'aborder l'opposition qui est à la base de leur composition, à savoir la perception du fait religieux. Cependant, quand bien même *Cabrières* est une pièce traitant d'un conflit confessionnel, les deux entités émotionnelles que sont les catholiques et les Vaudois, qui sont mises en opposition à travers la position qu'elles entretiennent vis-à-vis du fait religieux, ne sont pas à considérer seulement dans une dichotomie entre les vrais croyants et les infidèles, mais également à travers le prisme d'une réflexion sur la réception de Dieu et la façon dont ces groupes, en tant que bornes de repères émotionnels, vivent leur religion par rapport à leur environnement.

4.4 RELIGION ENTRE PRETEXTE ET CONTEXTE

Cabrières est basé sur un fait divers historique évoluant autour de la différence religieuse; la représentation de celle-ci est également importante dans le développement du climat émotionnel de la pièce. Les catholiques et les Vaudois ont tous deux des visions opposées de la religion et de Dieu. La relation émotionnelle qu'ils ont envers les deux est un signe fort de leur construction en tant que communauté, que ce soit chez les catholiques, où l'évocation du nom de Dieu apparaît comme un prétexte pour continuer les massacres, ou bien chez les Vaudois, qui mettent Dieu en contexte dans leur discours en organisant leur vie et leur communauté à travers lui. La place de la religion est centrale dans le développement de communautés émotionnelles dans la tragédie, en même temps qu'elle développe des communautés politiques, chez les catholiques et les Vaudois. La religion s'inscrit comme une composante à part entière de la communauté émotionnelle, dont les différentes ramifications permettent de relier des éléments au premier abord opposés; le rapport émotionnel entre hommes, communautés et religion est également au centre de la construction de figures dirigeantes, dans lesquelles le balancement et la modération de ces trois éléments est crucial pour créer un chef unificateur ou destructeur, selon les éléments qui sont mis en avant.

4.4.1 Catderousse, ou le bafouement de l'amour divin

Si la pièce n'était pas directement inscrite dans le contexte historique de la lutte contre les Vaudois du sud de la France, il serait difficile de lui donner à première vue une portée religieuse. En effet, il n'y a pour ainsi dire aucune religiosité exprimée dans les exactions qui sont menées par les catholiques. Bien que l'attaque des catholiques aie été un thème récurrent de la littérature

réformiste en général,⁶⁵⁰ elle n'est pas au premier plan dans *Cabrières*. Ce n'est effectivement pas ce qui motive la cruauté et la rage des catholiques dans la pièce. Celui qui caractérise le plus ce que je définirais par un abandon de Dieu est Catderousse. Millet le décrit comme une « bête sans scrupules de conscience » qui applique la loi sans hésitation et sans questionnement envers ceux qu'il massacre. Il me semble néanmoins que cette définition d'un Catderousse sans foi ni loi réduit cependant la portée de ce personnage à un « simple » monstre, dont le dessein ne serait que celui de détruire. En suivant le jeu de fluidité et d'interpénétration qui existe entre les deux camps, Catderousse est érigé comme un représentant de la colère destructrice et non bénéfique. Rosenwein insiste sur l'importance de la représentation de la colère du roi lorsqu'il partait en campagne, qui avait pour but de l'ériger en tant qu'entité forte, respectable et respectée (« rulership had to be respected and feared in order to be effective. »⁶⁵¹) Le cas de Catderousse montre au contraire comment la colère d'un anti-roi, qui ne respecte pas Dieu, est érigée en tant qu'exemple opposé de la « bonne colère » qu'a pu ressentir le Syndique; son ire est alors comparable à un des pêchers capitaux, puisqu'il ne l'utilise pas à bon escient, mais au contraire afin de tuer et de détruire.

Quand Catderousse exhorte ses troupes au courage à l'heure d'attaquer la ville, il donne à son discours des bases très matérialistes:

Le premier qui mettra les piez sur la muraille

Aura outré l'honneur ceste riche medaille;

Et le second aura ma chaine de pur or,

⁶⁵⁰ Voir Luc Racault, *Hatred in Print: Catholic Propaganda and Protestant Identity During the French Wars of Religion* (London, Ashgate: 2002). Racault s'appuie notamment sur le fait que les attaques envers les catholiques s'appuyaient sur leur interprétation de la Bible et sur leur assujettissement à Rome, que les Réformistes considéraient comme avilissant.

⁶⁵¹ Rosenwein, *Anger's Past*, 61.

Le troisesme un beau pris et le quatrieme encor.⁶⁵²

Il achète le courage de ses soldats en s'associant à l'image de la récompense. En effet, celle-ci n'est pas quelconque, mais vient de son pécule personnel (« *ma chaine de pur or.* ») Il s'affiche comme le leader charismatique dont les suiveurs sont transcendés par son « aura » émotionnelle baignée de destruction: « J'enflamboy nos souldars ainsi du feu de gloire:/ Souldars, si vous avez tells coeurs qu'aviez devant,/ Ils sont vaincus. »⁶⁵³ Finalement, il pousse ses soldats à donner leur meilleur afin qu'ils puissent être directement associés à la destruction de la cité: « Bon coeur souldart, bon coeur, sus! Entre, monte, tue! »⁶⁵⁴ La personnalité de Catderousse est développée selon plusieurs axes. Il donne le bénéfice matériel à ses soldats, ainsi qu'un surplus de moral et de gloire. Catderousse est construit comme une sorte de déité païenne, qui propose salut et récompense à quiconque le suivra dans son entreprise de destruction de Cabrières. Il positionne ses suiveurs comme étant ceux qui ne sont pas « Les poltrons [qui] prient Dieu comme ja se rendans. »⁶⁵⁵ L'association entre « Dieu » et « poltron » fait passer le message selon lequel Catderousse se moque du dieu vaudois et des Vaudois eux-mêmes. Ils sont des pleutres, donc leur Dieu en est un aussi, parce qu'ils l'adorent.

La dichotomie entre vrai et faux dieu était à la base de la lutte entre catholiques et protestants, chaque religion tentant de prouver que son rapport à la religion était non seulement le meilleur, mais également et surtout le seul légitime. Luc Racault insiste notamment sur l'importance qu'était donnée à la façon dont les belligérants représentaient l'autre dans sa foi, afin de la moquer pour mieux la critiquer. Dans ce but, l'utilisation de la littérature avait un rôle

⁶⁵² *Cabrières*, vv. 200-03

⁶⁵³ *Cabrières*, vv. 195-97

⁶⁵⁴ *Cabrières*, v. 219

⁶⁵⁵ *Cabrières*, v. 206.

tout particulièrement important en tant que vecteur de performativité et de communication de cette critique: « it can be argued that the French Wars of Religion were lost and won by the ability of Catholics and Huguenots to create and to block competitive narratives and representations of each other. »⁶⁵⁶ Dans *Cabrières*, cette dichotomie est difficilement présente, car si Catderousse essaie effectivement de détruire la crédibilité du dogme des Vaudois, il ne s'appuie pas sur un dieu catholique qui lui serait supérieur. Les catholiques, notamment à travers d'Opède et Catderousse, sont « déreligionisés » dans la pièce. Catderousse effectue cet acte par substitution, en se créant une personnalité quasi-divine qu'il exhorte ses hommes à suivre. De ce fait, les catholiques et les Vaudois ne sont plus sur le même plan d'égalité, étant donné que les émotions de Catderousse et de d'Opède sont mises au service de « fausses idoles » qui combattent les Vaudois, qui eux ont pour seul tort d'adorer le vrai dieu. Catderousse devient ainsi lui-même un pourvoyeur de cette « langue mensongère » que Millet souligne. Les soi-disant impies Vaudois « deviennent » les catholiques dans un revirement que l'on pourrait associer aux débuts de l'histoire chrétienne; les pistes du jeu émotionnel sont brouillées, l'auteur démontrant que les impies communément reconnus à l'époque –dans le cas de la pièce, les Vaudois représentant le mouvement réformé naissant en général- devraient être perçus comme les tenanciers de la vraie foi persécutée, comme l'étaient le christianisme à ses débuts.

4.4.2 La pureté des émotions vaudoises envers Dieu: amour et adoration

L'association des Vaudois avec les premiers chrétiens, qui durent subir les persécutions des Romains, met en parallèle les exactions commises contre Cabrières et celle qui furent commises

⁶⁵⁶ Racault, *Hatred in Print*, 5.

par Rome lors de l'Antiquité. Les premiers chrétiens ont été persécutés et torturés, jusqu'à ce que le christianisme devienne la religion officielle de l'Empire en 392.⁶⁵⁷ Un de leurs bourreaux les plus connus fut l'empereur Néron, dont les massacres de chrétiens à la suite du grand incendie de Rome en 64 après JC ont été relaté par Tacite dans ses *Annales*.⁶⁵⁸ Catderousse fait dans *Cabrières* une comparaison entre ses actions et celles de Néron, quand, dans une rage haineuse à la fin de la pièce, il se réjouit en voyant brûler la ville en expliquant « Neron n'eut telle joye,/ Quand en Rome il voyoit derechef brusler Troye. »⁶⁵⁹ Comme l'empereur romain, Catderousse considère que tous doivent mourir, « innocens et coupables »⁶⁶⁰ ensemble, ce qui le fait exulter (« Comme ce feu me plaist ! »⁶⁶¹) Il prend une grande joie à leur torture, en ne les brûlant pas rapidement, mais en s'arrangeant au contraire pour que leur mort soit douloureuse et longue (« faire ensemble à petit feu bruler. »⁶⁶²) Les Vaudois sont les victimes de Catderousse, un Néron pseudo-catholique qui utilise la religion comme un prétexte afin de massacrer les « ennemis de la foi » qu'il est censé combattre. David Nicholls explique que les martyrs protestants de la Renaissance étaient vus comme « the first Christian martyrs as witnesses of Christ, and martyrologists like Crespin or John Foxe traced a direct line from Roman times through the

⁶⁵⁷ L'Empereur Constantin Ier s'était converti au christianisme en 312, sans pour autant imposer sa foi nouvelle à l'empire. Ce n'est que durant le règne de l'empereur Théodose Ier que le christianisme est devenu la religion officielle, entraînant par la même l'interdiction de tout autre culte. Pour plus d'informations voir Charles Freeman, *A New History of Early Christianity* (New Haven: Yale University Press, 2009).

⁶⁵⁸ « Consequently, to get rid of the report, Nero fastened the guilt and inflicted the most exquisite tortures on a class hated for their abominations, called Christians by the populace. » (*Annals* XV, 44, <http://classics.mit.edu/Tacitus/annals.11.xv.html>, consulté le 30 mai 2013)

⁶⁵⁹ *Cabrières*, vv. 1730-31.

⁶⁶⁰ *Cabrières*, v. 1735.

⁶⁶¹ *Cabrières*, v. 1730.

⁶⁶² *Cabrières*, v. 1737.

heretic of the middle ages to the sixteenth century. »⁶⁶³ La ressemblance entre Catderousse et d'Opède extrapole cette définition vers une notion d'assimilation encore plus forte, montrant à quel point une utilisation frauduleuse de la religion induit des émotions destructrices qui amènent à la reproduction des pires événements du passé, qui sont replacés dans le contexte culturel de l'histoire de *Cabrières*.

Les Vaudois ne sont pas les « descendants » des martyrs chrétiens, mais ils apparaissent comme une nouvelle incarnation moderne de leurs condisciples massacrés par les Romains. Catderousse s'apparente à une nouvelle incarnation de l'empereur Néron, reproduisant les mêmes gestes de folie et de destruction que celui-ci. Sa haine sert également d'indicateur communautaire. De même que les premiers chrétiens étaient symboliquement tous frères de souffrance, tous ceux, Vaudois ou non, qui sont les victimes de cette folie peuvent être regroupés dans une même communauté. En ridiculisant les Vaudois, Catderousse participe à leur désacralisation; ce qui est hors de la communauté martyrisante et supérieure doit être éliminé, afin de ne plus être un problème. Sa tentative de détruire et de moquer la foi des protestants devrait néanmoins être considérée comme un élément contribuant à leur glorification. Comme Catderousse et d'Opède sont représentés de façon extrêmement négative, ce qu'ils disent sur les Vaudois doit être compris comme leur contraire; leur rhétorique doit alors être perçue comme une glorification des Vaudois. Je vois dans les efforts pour ridiculiser et désacraliser Cabrières une tentative de protection de la part des chefs catholiques. En effet, ce qui est différent inquiète et effraie en même temps qu'il gêne. Nicholls explique que « the heretic is to be feared and

⁶⁶³ David Nicholls, « The Theater of Martyrdom in the French Reformation, » dans *Past & Present* 121 (1988): 65.

extinguished, but also laughed at. »⁶⁶⁴ Si Catderousse est aussi cruellement ironique (il provoque les Vaudois et les invite à se hâter vers le bucher en leur demandant « Quand le four est chaud, n'est-il pas temps de cuire ? »⁶⁶⁵), c'est que le rire lui permet de justifier son acte en se dédouanant à ses yeux et aux yeux de sa communauté, à la manière de ce que Bakhtine affirmait quand il expliquait qu'il « affranchit non seulement de la censure extérieure, mais avant tout du grand censeur intérieur, de la peur du sacré, de l'interdit autoritaire. »⁶⁶⁶ Catderousse s'extrait complètement d'une présence divine qu'il ne craint pas; la présence tutélaire qu'il défend n'est pas de nature religieuse. Sa « mission » de destruction est mise au service de sa croyance que « Le subject d'une Loy autre que son Seigneur,/ D'estre entre les vivans ne doit avoir l'honneur. »⁶⁶⁷ Comme il n'a jamais montré de piété, le seigneur dont il est question ici doit être le roi de France. Les Vaudois ne considèrent que Dieu comme le seul maître de leurs destinées, en mettant l'emphasis sur le fait que la loi du ciel est la seule qu'il respecte (« Pour ne devoir qu'à Dieu toute sa conscience »).⁶⁶⁸ Catderousse, de son côté, en tant que représentant du roi et de sa loi, ne peut donc pas accepter que l'on mette la loi de Dieu devant celle du roi. La cohabitation n'est pas possible, les Vaudois ont donc perdu le droit de vivre: « D'estre entre les vivans ne doit avoir l'honneur. » Ils sont une impureté dont Catderousse doit débarrasser la terre, sans en laisser de trace. Ils doivent donc être brûlés afin qu'ils ne contaminent plus de leur foi anti-royale le reste de la population. Nicholls explique que « Protestants were burned, an honor reserved for witches, homosexuals and those guilty of bestiality, underlining the connection with impurity

⁶⁶⁴ Nicholls, « Theatre of Martyrdom, » 58.

⁶⁶⁵ Cabrières, v. 1763.

⁶⁶⁶ Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. Andrée Robel (Paris: Gallimard, 1970), 101.

⁶⁶⁷ *Cabrières*, vv. 1740-41.

⁶⁶⁸ *Cabrières*, v. 1743.

and unnatural acts. »⁶⁶⁹ Suivant la volonté d'épuration et de purification présentée par Nicholls, Catderousse en les brulant veut se protéger d'une possible contagion avec l'extérieur du royaume, qui pourrait être une menace dramatique. Malgré cette longue dénonciation, il n'est pas le seul à être diabolisé par les Vaudois.

4.4.3 Le mal incarné: les dangers de l'autre catholique

Si Catderousse présente de nombreux signes qui font de lui l'ennemi principal des Vaudois, d'Opède et Poulin sont également dépeint comme des monstres. Le nouveau d'Opède et le Poulin d'avant la conversion sont pareillement dépeints comme cruels, pleins de rage et de fausseté. Lorsque Poulin essaie de convaincre le Maire et le Syndique de conclure la trêve, il décrit ses deux acolytes catholiques comme des monstres, afin que les Vaudois le croient. Catderousse et d'Opède sont tellement vils que « leurs vies [...] feroient Sathan rougir de honte. »⁶⁷⁰ Il décrit d'Opède comme le cerveau démoniaque de l'attaque:

Ce monstre, qui la rage, escume furieux,
Ce premier, di je, à qui le feu sort par les yeux,
Ce visage emprunté, ceste teste pointue,
Ce gros groin de pourceau, cest aller de tortue,
Ces grands oreilles d'asne et ces grands dens de loup.
Ce col à vis froncé dans le corps tout à coup,
Ces lèvres contre Dieu à blasphemer hardies,
Ces doigts crochés, ainçois ces gryphes de Harpyes,

⁶⁶⁹ Nicholls, « Theatre of Martyrdom, » 50.

⁶⁷⁰ *Cabrières*, v. 531.

Qui contamine tout ce qui en est touché,
Ces aixelles, fy, fy! Ou le bouc est caché [...]
Dont le fondement est de deux pieds de Gryphon:
Ceste beste puante, et de fait et de nom
Puante, si puant avant qu'elle soit morte
Que d'un mill' la sentant la femme grosse avorte,
C'est d'Oppede Minier.⁶⁷¹

La monstruosité de d'Opède est appuyée et renforcée par l'association qui est faite entre son corps et des attributs physique d'horreur. Ses doigts sont « ainçois ces gryphes de Harpyes » et son corps est perché sur « deux pieds de Gryphon. » Il est grotesque et immonde, avec sur son visage un « gros groin de pourceau, » des « doigts crochés » et des « grands oreilles d'asne et ces grands dents de loup. » En plus de représenter d'Opède comme une erreur de la nature, il l'associe également avec le diable, ses lèvres étant « contre Dieu à blasphémer hardies. » Ses aisselles cachent un bouc, qui est communément reconnu comme un autre symbole du malin: « Ces aixelles, fy, fy! Ou le bouc est caché. » D'Opède est présenté sous les traits du démon, la description qui en est faite portant de nombreuses similitudes avec l'iconographie traditionnelle du diable. A travers cet artifice, il apparaît comme la figure démoniaque par excellence qui ne veut que le mal, et dont l'atrocité intérieure est visible extérieurement.

A travers ce portrait de d'Opède, Poulin effectue une double action. Comme il est difficile de savoir quand situer la conversion de Poulin, cette dénonciation des horreurs de d'Opède peut être considérée soit comme un artifice qu'il utilise pour tromper les Vaudois, ou bien comme le début de son dégoût pour cet homme qu'il ne considère plus. Par cette incertitude,

⁶⁷¹ *Cabrières*, vv. 532-48.

l'attitude et le comportement de Poulin sont analysés; même s'il dit la vérité, et que ses mots sont issus de sa conversion, il y a une remise en question de sa véracité intrinsèque. Poulin indique effectivement au Maire que d'Opède « contamine tout ce qui en est touché. »⁶⁷² Puisque lui-même était à son service, cela signifie donc qu'il a lui-même été également contaminé. Quand bien même il serait à ce moment déjà converti, cela remettrait en question ces déclarations que les Vaudois n'auraient pas de mal à dénoncer comme étant fallacieuses. En induisant intentionnellement le lecteur en erreur quant aux réelles intentions de Poulin, l'auteur renforce le malaise émotionnel de celui-ci, en le plaçant dans cet espace liminal où il en arrive à ne plus savoir si ce qu'il expérimente lui-même est vrai ou faux. Dans cet état de doute, Poulin jure néanmoins à Dieu que ses intentions sont pures:

Ô Seigneur, qui détruis les traistres et les menteurs

Et vois le plus profound de l'abysme des coeurs,

Je te prie, Eternel, que sur moy tu desseres

Tes foudres, tes esclairs, tes esclatans tonnerres

Qu'à present j'en soy'ars, de tout salut forclos,

Si pour ce peuple saint que ce camp tient enclose

Je n'ay pris le combat et trouvé la manière

Pour sauver aujourd'huy et délivrer Cabrières!⁶⁷³

Ces vers mettent en jeu le double entendre émotionnel dont Poulin est victime, à ses yeux et dans le regard des autres. S'il ment au Vaudois, il est alors avec les « traistres et les menteurs » qui seront jugés –et punis– par Dieu. S'il est néanmoins de bonne foi, l'excès de confiance en lui-

⁶⁷² *Cabrières*, v. 540.

⁶⁷³ *Cabrières*, vv. 604-11.

même pourrait lui valoir le même sort. Il est tellement certain qu'il pourrait empêcher la ville d'être détruite qu'il en appelle à Dieu pour qu'il soit témoin de sa bonne volonté (« Ô Seigneur, » « Éternel, ») en ajoutant qu'il devra le punir (« Je te prie [...] tes foudres, tes éclairs, tes esclattans tonnerres [...] que sur moy tu desseres ») s'il n'arrive pas à sauver la ville (« sauver aujourd'hui et délivrer Cabrière! »). En effet, en invoquant le nom de Dieu en vain, il commettrait un crime contre celui-ci, par la même enfreignant le Septième Commandement: « Tu ne prendras point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain; car l'Éternel ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain. »⁶⁷⁴ C'est pourquoi, même si son entreprise est juste, il ne pourra pas goûter au plaisir de la reconnaissance divine, car il n'a pas la peur et le respect de Dieu comme les Vaudois peuvent l'avoir.

Poulin est donc un personnage déchiré par ses émotions, détruit par le rejet dont il est victime par les deux communautés. En essayant de s'adapter émotionnellement, il n'a pas pu tisser des liens suffisants qui lui auraient permis de créer une histoire commune entre lui et l'une ou l'autre des communautés. Le rapport qu'il avait avec les catholiques, basé sur des émotions négatives de haine, a volé en éclat lors de la révélation qu'il a vécue chez les Vaudois. Cet intérêt religieux et émotionnel pour les Vaudois ne lui permet néanmoins pas de se faire accepter par ces derniers, qui s'ils partagent avec ce nouveau converti l'amour de Dieu, on toutefois de grands doutes quant à la véracité de ses émotions. Il n'est plus un membre de la communauté catholique, et n'est pas non plus accepté par la communauté vaudoise; il est un apatride émotionnel, rejeté par les deux groupes qu'il voudrait rejoindre. Ses émotions sont pourtant bel et bien existantes et vivantes à travers lui, mais elles ne trouvent pas d'écho dans l'une ou l'autre des communautés. Cela démontre que dans *Cabrières*, avoir des émotions en commun avec un groupe tiers ne

⁶⁷⁴ Exod. 20.7 Louis Segond.

suffit donc pas pour se définir comme un membre de telle ou telle communauté; encore faut-il les sentir et que les membres de la communauté acceptent l'autre comme ressentant ces émotions.

4.5 LA PROFESSION DE FOI VAUDOISE: MISE EN CONTEXTE

L'auteur met en scène Catderousse et Poulin afin de montrer la façon dont les catholiques utilisent la religion comme un prétexte, qu'ils utilisent fausement Dieu comme Catderousse ou qu'ils en appellent vainement son nom comme Poulin. Il les oppose aux Vaudois, pour qui la religion est au contraire érigée comme un guide et a une place centrale dans leur communauté. Les Vaudois expliquent leur philosophie de vie religieuse à travers la longue (vv. 824-1007) profession de foi, qui est déclamée par le Maire et le Syndique. En exprimant leur foi, qui est au cœur de leur vie et à la base de leur communauté, ils mettent en exergue l'importance de ce que Millet définit comme « les rapports de la langue et du cœur; » dans le cas de *Cabrières*, ces rapports prennent la forme d'une communauté émotionnelle dans laquelle les protagonistes vaudois s'accomplissent à travers une vie organisée autour d'une réponse émotionnelle basée sur Dieu.

4.5.1 Déclarer son amour en Dieu

La confession du Maire et du Syndique, si elle répond à une demande de d'Opède⁶⁷⁵ qui veut ainsi gagner du temps afin de préparer au mieux l'attaque de la ville, est néanmoins une mise en lumière de la gloire des Vaudois. Millet insiste sur le fait que « seule une confession de foi publique et qui peut conduire à la mort arrache l'homme et le fidèle aux ambiguïtés de la feinte. »⁶⁷⁶ Leur profession de foi est donc une acceptation de leur statut de martyr à venir; ils ne se laissent pas prendre par la fourberie de d'Opède, mais anticipent d'eux-mêmes le moment de joie où ils retrouveront Dieu. Leur amour de celui-ci est plus important que la vie terrestre. Par cette profession de foi, ils effectuent ce que j'appellerais une déclaration communautaire, dans laquelle ils se définissent comme étant ceux qui répondent à l'appel de Dieu. Cette séparation communautaire basée sur la connexion émotionnelle à Dieu est exprimée par le Chœur, qui met en opposition les « adeptes » de Dieu et les autres: « Escoutez tous, souldars, Gendarmes, regimens,/ Comme Dieu par ses faits, parole et Sacremens,/ Qui sont de sa claret les trois evidents signes,/ Se manifeste à ceux qui s'en sentient indignes. »⁶⁷⁷ Le Chœur introduit cette opposition à travers deux trinités antinomiques. Les catholiques sont caractérisés par une analogie à la guerre et la destruction, les « souldars, Gendarmes, regimens » en opposition aux trois signes de Dieu, « ses faits, parole et Sacremens. » Ces derniers sont seulement reconnus par ceux qui ont l'humilité nécessaire pour accepter leur infériorité par rapport à Dieu (« à ceux qui s'en sentent indignes. ») Les assaillants n'ont pas fait l'effort de contrition envers Dieu, et ne

⁶⁷⁵ Ils avaient précédemment confié leur profession de foi écrite à Poulin, qui l'avait apportée à d'Opède, ce dernier leur ayant demandé « Sans laisser un seul point, vous mettez par escrit/ La foy que vous avez au Pere, en Jesuchrist » (*Cabrières*, vv. 480-81).

⁶⁷⁶ Millet, « Vérité et mensonge, » 269.

⁶⁷⁷ *Cabrières*, vv. 820-23.

peuvent donc pas reconnaître sa supériorité. Contrairement aux Vaudois, ils n'ont pas créé ce lien émotionnel, mêlant humilité, amour et crainte, qui est le véritable signe de ralliement entre les croyants et leur seul maître. Il n'est fait aucune allusion, que ce soit dans les répliques de Catderousse, de d'Opède, ou même du Poulin d'avant sa conversion à une quelconque peur ou amour de Dieu. Le nom de ce dernier est même au contraire prononcé de façon frauduleuse, d'Opède utilisant les sacrements dans sa tentative de tromperie de Poulin par rapport à ses intentions envers Cabrières (« Je renonce autrement ma foy et mon baptême. »⁶⁷⁸) Dieu est associé dans le discours des catholiques à la fausseté, à la tricherie. Le lien qu'ils ont ainsi institué avec lui ne peut être considéré comme une union pure; la communauté ainsi créée n'aurait donc pas les bases sûres qui lui permettraient de grandir, comme c'est le cas avec les Vaudois.

Dans ce climat, le Chœur peine à reconnaître les actions de Poulin comme pures et dénuées de malice, étant donné le fourvoiement des catholiques. L'attaque sur celui-ci est basée sur le venin de sa langue, mais avant tout sur l'inconstance de ses sentiments: « Elle calomnie/ Tousjours vérité,/ Et tousjours denie/ La droite équité./ Par elle le vice/ Est nommé vertu,/ Et droit et justice/ Ce qui est tortu. »⁶⁷⁹ Les émotions de Poulin envers Cabrières, et leur expression à travers la langue de ce dernier, sont sévèrement critiquées. Il est associé avec le mensonge constant (« tousjours ») et est établi comme un parangon des vices. Ses qualités sont des vices, et il est caractérisé par des défauts majeurs. Les doutes du Chœur quant à la légitimité des sentiments de Poulin remettent donc en question les émotions soi-disant pures qu'il a exprimées envers Dieu. Mathieu-Castellani explique que la rhétorique « offre une grille de lecture de

⁶⁷⁸ *Cabrières*, v. 1271.

⁶⁷⁹ *Cabrières*, vv. 742-49. Le « elle » du début de l'extrait renvoie à la langue de Poulin, porteuse d'émotions et de sentiments faussés.

l'homme en établissant une typologie des affections et de émotions, s'efforce de dessiner leur logique interne. »⁶⁸⁰ Le Chœur utilise une analyse rhétorique de la parole de Poulin afin de remettre en question le rapport émotionnel qu'il dit avoir tissé avec Dieu. De ce fait, les liens qui l'unissent à Dieu paraissent bien éphémères et dénués de fondations solides. Contrairement aux catholiques, la communauté des Vaudois s'est créée et se réinvente en reconnaissant et en interprétant le fait divin et ses différentes incarnations, qui sont exprimées dans la profession de foi du Maire et du Syndique comme la base et la finalité de leur communautarisme.

4.5.2 La déclaration de l'amour de Dieu, pierre angulaire de la communauté vaudoise

A l'inverse des catholiques, qui sont décrits comme étant presque étrangers aux messages divins, le « monde » vaudois se constitue exclusivement autour de lui. Le Maire et le Syndique commencent leur profession de foi en exprimant de nouveau la supériorité de Dieu devant toute chose. Le foi est dédiée uniquement « Au Dieu qui seul est Dieu, distinct en trois personnes,/ Qui tout de rien a fait et n'a fait qu'œuvres bonnes. »⁶⁸¹ Dieu créateur et trinitaire, il est à la base de toute vie sur terre, et s'affiche donc comme l'être suprême, le seul digne d'être obéi. Nicholls explique que « to be prepared to die for one's beliefs, [...] implies a self-discipline which no consistory, [...] could impose on an unwilling population. »⁶⁸² Les Vaudois sont conscients que l'amour qu'ils portent en Dieu ne peut être imposé à quiconque, et que seul une rigoureuse croyance en son amour peut permettre de se considérer comme membre de la communauté. C'est pourquoi dans les douze répliques qui suivent, à la manière d'une psalmodie de leur foi (chaque

⁶⁸⁰ Mathieu-Castellani, *Rhétorique*, 140.

⁶⁸¹ *Cabrières*, vv. 826-27.

⁶⁸² David Nicholls, « The Nature of Popular Heresy in France, 1520-1542, » dans *The Historical Journal*, 26 (1983): 262.

réplique commence par « Au Dieu »), ils expliquent en quoi Dieu « mérite » d'être la seule entité reconnue par ceux qui se réclament de leur foi. Dans un premier temps, ils insistent sur le fait qu'il est un Dieu créateur: « qui tout de rien a fait, » et qu'il a insufflé vie dans sa création (« qui fait virer et sans cesse desvuyde/ Au tour de deux pivots le rond de ce grand vuide. »⁶⁸³) Il fait de sa création un endroit agréable à vivre (« qui jusqu'au ciel la vallée en montaigne/ Et le mont sourcilleux appllanit en campagne. »⁶⁸⁴)

La beauté du paysage créé par Dieu s'accompagne de toutes les merveilles qu'il a instaurées pour ses fidèles. En effet, pour accompagner ce beau paysage parfait créé par Dieu (il « n'a fait qu'œuvres bonnes, ») il a également créé la vie (« qui fait nager sur les monts dedans l'onde/ Les Dauphins de la mer »⁶⁸⁵) et l'a nourrie de bienfait, en lui donnant les moyens de s'épanouir (« la mer change en beaux champs defrichez/ Empoudrant dans le fond les poissons dessechez. »⁶⁸⁶) Ce monde merveilleux n'est pour autant pas dénué de lois, et Dieu est là pour les rappeler à quiconque l'oublierait. Etant donné qu'il est créateur de toute chose, il est également là pour punir ceux qui ne seraient pas en accord avec son règne, en leur rappelant à quel point aucune vie n'est possible sans lui (« soit qu'approchant sa Torche il allonge les jours/ Ou soit que l'eslongeant il les ronge plus court. »⁶⁸⁷) Il lui arrive de punir durement les hommes pour leur comportement (« tu fais le ciel de fer et la terre d'airain. »⁶⁸⁸) Dieu est l'Alpha, mais également l'Oméga, car le moment venu, il « bruslera l'univers/ Et sauvera les siens en perdant

⁶⁸³ *Cabrières*, vv. 834-35.

⁶⁸⁴ *Cabrières*, vv. 842-43.

⁶⁸⁵ *Cabrières*, vv. 838-39.

⁶⁸⁶ *Cabrières*, vv. 840-41.

⁶⁸⁷ *Cabrières*, vv. 848-49.

⁶⁸⁸ *Cabrières*, v. 869.

les pervers. »⁶⁸⁹ Il ne faut pas voir dans le début de cette profession de foi la description d'un monde idéal que Dieu donnerait à ses fidèles. Ce monde existe déjà, il n'a donc pas besoin d'être cherché ailleurs. Les Vaudois s'éloignent en cela d'une « utopie protestante » ou de la recherche d'une terre promise que Myriam Yardini défend.⁶⁹⁰ La recherche n'est pas nécessaire pour les Vaudois, car ce monde idéal est possible à partir du moment où le croyant a un amour et une peur immodérés de Dieu. Il ne faut pas voir dans les actions potentiellement destructrices de Dieu un signe de cruauté de sa part. En effet, s'il arrive à Dieu de punir ses ouailles, c'est seulement qu'elles le méritent (« nos mesfaits »⁶⁹¹) et qu'elles se préparent à entrer dans son royaume lors du Jugement Dernier.

Si les Vaudois sont unis, ce n'est pas seulement parce qu'ils croient en un même dieu et un même dogme, mais également, comme ils l'expliquent dans leur profession de foi, parce qu'ils partagent les mêmes faisceaux et réponses émotionnels dans leur relation envers Dieu. Il est le souverain unique que les Vaudois reconnaissent. Son règne est étendu naturellement sur cette terre qu'il a créée, et qu'il peut à tout moment supprimer. Les catholiques, suivant ce jugement, ne peuvent donc pas être considérés comme des membres de la communauté vaudoise puisqu'ils ne servent pas Dieu, mais le roi de France. Ils sont derechef considérés comme impies, étant donné qu'ils combattent les véritables serviteurs de Dieu en utilisant son nom de façon fausse. L'auteur de *Cabrières* utilise la communauté vaudoise afin de montrer qu'ils sont les seuls qui agissent réellement en son nom, les catholiques utilisant de façon éhontée ce prétexte afin de mener à bien leur entreprise de destruction, ce qui les discrédite encore davantage (« Tout

⁶⁸⁹ *Cabrières*, v. 844-45.

⁶⁹⁰ Voir Myriam Yardeni, « Calvinism and Utopia in the 16th and 17th Century, » dans *Diaspora* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2002) 49-57.

⁶⁹¹ *Cabrières*, v. 868.

service forgé est devant Dieu infame. »⁶⁹²) Les catholiques ne peuvent non seulement pas comprendre les Vaudois, mais ils ont également « gâté » leur relation avec Dieu en lui mentant, alors que sa parole est vérité (« le miel distillant de sa divine bouche. »)⁶⁹³ La rhétorique divine est supérieure à celle des hommes; le « miel » de la parole divine s'oppose au « venin » de la bouche des catholiques. La relation entre la parole de Dieu et les « oreilles » l'écoutant met en opposition la rhétorique divine et la rhétorique humaine. Si la parole de Dieu est bonne, c'est que les Vaudois la reconnaissent comme telle, et ainsi la mettent au-dessus de toute autre parole. Mais elle est bonne également puisqu'elle inspire l'amour et le respect des croyants, qui deviennent dès lors le lien émotionnel créant la relation entre les Vaudois et leur créateur. C'est pourquoi la communauté vaudoise s'inscrit directement dans le texte en tant que peuple créé par la parole. Le Maire et le Syndique ont expliqué ce que devait faire la communauté; dans leur discours, ceux qui croient reconnaissent ces nécessités, et sont de facto inscrits dans la parole. C'est pourquoi ils se désignent avec « nous, » qui devient le signe de ralliement de la communauté qui s'est finalement imposée. La focalisation revient sur les Vaudois, et sur la récompense divine qu'ils reçoivent. Suivre les préceptes de Dieu est difficile, certes, mais Dieu reconnaît ses plus fidèles dévots et les accueille dans son amour: « Et par son saint Esprit de nous, fiante et ordure,/ Saintement il fera nouvelles créatures. »⁶⁹⁴ Les Vaudois décident d'aller avec allégresse vers Dieu, (« Allons à Jesuschrist pour estre soulagez ! ») ce qui leur procure « Mille fois plus de bien que nous ne jugerons. »⁶⁹⁵ Jésus Christ apporte le courage et le confort

⁶⁹² *Cabrières*, vv. 954.

⁶⁹³ *Cabrières*, v. 882.

⁶⁹⁴ *Cabrières*, vv. 978-79.

⁶⁹⁵ *Cabrières*, v. 981.

qui justifient tous les efforts que les Vaudois ont dû faire afin d'arriver à cet état, et qui apparaissent comme la seule vraie communauté de Dieu, qui s'investit en lui et par lui.

De par les importantes ramifications qui existent entre émotions, gouvernance et religion, *Cabrières* doit donc être considérée non pas seulement en tant que tragédie religieuse, mais également comme une tragédie sur la religion constituant une critique des idéaux de gouvernance. Emotions et croyance sont entremêlées tout au long de la pièce afin de démontrer le lien émotionnel qui unit les vrais croyants, mais également en quelle mesure les émotions négatives, basées sur non pas une non-croyance mais plutôt un vide de croyance, sont également constitutives d'un esprit communautaire.

4.5.3 Communautés, émotions, gouvernance: l'image de Dieu

Par rapport aux Vaudois, la communauté catholique, de son côté, est autant décriée par les Vaudois parce que ses membres mentent et parce qu'ils ne reconnaissent pas l'importance de Dieu, ce qui explique que leurs émotions, de ce fait non-pures, aient créé une « mauvaise » logique communautaire. Les émotions vaudoises, d'un autre côté, sont quant à elles pourvoyeuses de bonheur et de joie de par leur amour immodéré de Dieu, transformant leur mort en une sorte de bonheur extatique de devenir martyr. Comme l'explique le Maire, le lien entre Vaudois et Dieu est semblable à celui liant un souverain et sa population:

Ainsi porte l'arschier, le soldard, le gend'arme

L'escharpe de son Prince, au milieu de l'alarme,

Pour declarer a tous estre telle sa foy

Qu'il est prest de mourir pour l'honneur de son Roy.

Par les Sacremens dont temoigne le fidele

Qu'il est prest de mourir pour Christ et sa querele.⁶⁹⁶

Les Vaudois sont assemblés telle une communauté qui défend son seigneur, de même que des soldats qui lors d'une bataille montreraient « l'escharpe de son Prince. » Quiconque porte les « Sacremens, » emblèmes de l'armée du Seigneur, peut donc de facto prétendre à devenir un membre de cette armée. Les Vaudois de Cabrières sont une armée militante, qui n'a pas peur de « mourir pour l'honneur de son Roy.» Afin de défendre leur communauté, chaque fidèle peut donc se transformer en soldat, afin de contrecarrer les tentatives contre leur foi, qui sont également des tentatives contre leur communauté. La longue profession de foi des Vaudois, qui marque clairement leur appartenance émotionnelle et confessionnelle, me semble être comparable à ce que Bourdieu définit comme un habitus, c'est-à-dire un « produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire. »⁶⁹⁷ Les communautés émotionnelles des catholiques et des Vaudois sont fortement influencées par leur inscription dans un contexte historique sur lequel la pièce est basée; le contexte religieux s'associe néanmoins dans la création d'une communauté qui réinscrit l'émotion religieuse dans le fait historique. Cette relation émotions-religion-gouvernance entre Vaudois et Dieu est intimement liée au passé répressif avec lequel les Vaudois sont mis en relation. La relation entre Dieu et communauté s'est faite de plus en plus importante, jusqu'à créer ce que je désignerais comme un état émotionnel « extra-étatique. » Si la pratique religieuse est un habitus, il me semble que seule l'implication émotionnelle du groupe dans cette pratique « crée » la communauté.

⁶⁹⁶ *Cabrières*, vv. 1356-61.

⁶⁹⁷ Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique* (Paris: Editions de Minuit, 1980), 91.

4.6 INSCRIRE LA TRAGÉDIE DANS L'HISTOIRE: LA MISE EN SCÈNE ÉMOTIONNELLE DE LA COMMUNAUTE ET DE LA PAROLE

La relation entre tragédie et histoire à la Renaissance était non seulement évidente, mais également une part importante de la construction de l'esprit narratif de la tragédie. Elliott Forsyth insiste sur cette dimension en affirmant au sujet des tragédies de cette époque que « le but moral [de ces tragédies] se fait maintenant plus précis, car il va désormais se rattacher à des problèmes d'actualité ou à des événements notoires, et la tragédie va se transformer en instrument d'enseignement religieux et de propagande politique. »⁶⁹⁸ La relation entre histoire et théâtre était primordiale afin de mettre en relation l'acte historique et sa représentation. *Cabrières* en tant que tragédie de l'histoire et tragédie sur la religion s'inscrit dans la tendance des tragédies humanistes de la Renaissance, où comme l'a montré Frisch, on assiste à un double jeu de « History as tragedy, Tragedy as history. »⁶⁹⁹ En effet, les événements qui ont inspiré *Cabrières* sont profondément ancrés dans la réalisation de la pièce, de même que cette dernière agit sur l'événement historique afin de le mettre au centre de l'intrigue. Dans *Cabrières*, ces deux événements sont liés par la perception émotionnelle qui unit le fait religieux et la représentation historique à travers la mise en scène scénographique de l'intrigue. La mise en scène des émotions et de la parole sur l'espace scénique participe pleinement à l'historisation de la pièce. Même s'il n'y a pas de didascalies ou de notification scénique dans le corps du texte, il est néanmoins aisé d'induire que le lieu de l'action est celui des remparts de Cabrières. Dans l'introduction à son édition de 1927, Vianney explique en extrapolant sur la mise en scène que « si sa pièce avait pu

⁶⁹⁸ Elliott Forsythe, *La Tragédie française de Jodelle à Corneille (1553-1640): le thème de la vengeance* (Paris: Honoré Champion, 1994), 167.

⁶⁹⁹ Frisch, « French Tragedy, » 288.

être jouée (elle ne l’a probablement jamais été), l’auteur sans doute aurait voulu que le décor représentât à l’arrière plan les remparts remplis de défenseurs. »⁷⁰⁰ Les remparts de la ville départagent le camp des catholiques et l’intérieur de la ville, repaire des Vaudois qui le défendent. Les joutes émotionnelles et sur la langue ont donc, en un sens, le but d’ouvrir les portes de la ville afin de pouvoir unifier ces deux mondes en leur permettant de s’interpénétrer (les catholiques en entrant dans la ville pour la détruire, alors que les Vaudois ont la fausse croyance qu’ils vont pouvoir sortir de leur ville sans dommages.) Cabrières-ville étant située derrière les remparts, l’espace de théâtralisation et de la représentation se situe entre ces mêmes remparts et le public, qui apparaît comme un champ-arrière, témoin des discussions. On pourrait considérer que la pièce est interprétée non pas devant un public, mais devant des publics intérieurs et extérieurs. Les personnages jouent devant le public, mais également devant le peuple de Cabrières qui est témoin des tractations. Ils sont regardés des deux côtés, Cabrières étant témoin de l’acte historique, alors que le public quant à lui est témoin de sa réécriture et de sa réinscription dans l’espace théâtral. Cette inscription permet de mettre à jour l’authenticité des émotions qui lient les composantes historiques, religieuses et communautaires de la tragédie par le biais de leur utilisation en tant que liant entre ces différentes composantes.

4.6.1 L’importance du Chœur, un public actif

Le Chœur, qui représente le village martyr de Mérindol, apparaît comme une voix omnisciente et glosante, comme je l’ai expliqué, mais également comme un acteur temporel. Il représente le passé, cette ville détruite et massacrée de Mérindol, qui préfigure le massacre de Cabrières; la

⁷⁰⁰ Joseph Vianney, trad., *La Tragédie du sac de Cabrières; tragédie inédite en vers français, du XVIème siècle* (Marseille: Institut historique de Provence, 1927), x.

ville de Cabrières elle même représente le présent, en étant témoin des discussions qui se réalisent afin de décider de son avenir.

Très tôt dans *Cabrières* le Chœur inscrit les événements dans le canevas d'une recreation de l'événement historique. Le Chœur est composé de soldats « Du sac de Merindol cruellement funeste/ troupe captive au Camp de ces brigans je reste. »⁷⁰¹ Le village de Mérindol, une autre poche vaudoise, avait été précédemment détruit par les troupes royales. Millet explique que le Chœur apparaît comme une entité presque glosante dans *Cabrières*, en développant dans ses interventions les actions qui viennent de se dérouler, tout en extrapolant sur ce qui va se passer.⁷⁰² Frisch s'est particulièrement intéressée à cet acte, effectué par le Chœur, d'historicisation des tragédies, et se demande « how theatrical tragedy should implicate the contemporary history of its audience. »⁷⁰³ Les événements qui sont traités dans *Cabrières* se veulent une reproduction véridique des événements, et non pas de la façon dont l'histoire les a traités. Le Chœur explique dans sa première longue intervention que le discours des catholiques est malfaisant, et essaie de faire passer la parole de Dieu pour fausse: « Toutes phrenesies,/ Toute fausseté,/ Toutes hérésies, Toute impiété/ La langue fait croire/ Pour la vérité,/ Et le Dieu de gloire/ Estre vanité. »⁷⁰⁴ Ce discours, je l'associe également à une critique de la position qui a été prise par rapport aux événements à l'époque. Les « faussetés » et « hérésies » seraient donc la façon dont le discours officiel s'est emparé du massacre de Cabrières, et dont il a réécrit le « résultat » afin d'exonérer les vrais responsables. La voie historique de la vérité est donc « morte » par ce mensonge qui veut se faire réalité. Le Chœur demande l'assistance de Dieu afin

⁷⁰¹ *Cabrières*, 68-69.

⁷⁰² Millet, « Vérité et Mensonge, » 262.

⁷⁰³ Frisch, « French Tragedy, » 291.

⁷⁰⁴ *Cabrières*, vv. 686-93.

de pouvoir changer cet état de choses: « Si donques/ ô Sire !/ Ce troupeau te plaist,/ Ta main le retire/ De mort ou il est,/ Et au bord estrange/ De chascune mer/ Tes hautes louanges/ Fairons escumer. »⁷⁰⁵ Je vois dans la demande faite à Dieu d’ôter le troupeau vaudois de la mort où il se trouve une allusion à la mort historique dans laquelle le discours catholique a mis la parole vaudoise. Les « hautes louanges » que les Vaudois se promettent de glorifier si Dieu les sauve sont la véritable nature du fait historique, qui va transparaître dans la recreation du massacre de Cabrières à travers la pièce, le Chœur s’insérant dans le discours comme pour annocer une dimension de commentaire à l’œuvre. La pièce dans son entièreté s’apparente donc à une glose de l’histoire, le cœur agissant comme le scribe de celle-ci au cœur de l’espace théâtral. L’analyse faite par le chœur est une explication des événements avec la langue de la vérité (γλῶσσα signifie langue) qui est non seulement celle de la foi, mais dont l’origine est beaucoup plus élaborée. Cette vérité s’oppose à la langue « officielle, » qui a causé la destruction de Cabrières. Suite à la tentative de pourparlers menée par Poulin, le Chœur explique que « La langue maudite/ En sucre et en miel/ Mesle et rend confite/ Sa poison de fiel. »⁷⁰⁶ Les maléfices de la langue sont rendus « acceptables » par le sucre et le miel, qui doivent aider le « poison » des mots à être accepté par les Vaudois. Cependant, cette réplique pourrait être considérée selon le point de vue de l’écriture; en tant qu’élément « extérieur » de l’acte historique de la pièce –elle représente un village déjà oblitéré- il est une sorte de « passager historique » qui exprime la vérité. La puissance néfaste des paroles doit être vue sous une double acception. Dans un premier temps, il s’agit bien évidemment de défendre la mémoire des Vaudois, car si la voix de la vérité ne se fait pas attendre, alors Mérindol mourra une deuxième fois, et sa voix se perdra dans la réécriture

⁷⁰⁵ *Cabrières*, vv. 806-13.

⁷⁰⁶ *Cabrières*, vv.654-57.

fausse de l'histoire qui en sera faite. Cette perte de la voix des morts induirait un changement de sa portée émotionnelle, puisqu'elle ne serait plus rattachée à la vérité qui permet de la lier à l'histoire et de lui donner de la crédibilité. De ce fait, on peut également voir dans cette allusion à quel point le Chœur craint la réception que la « parole poison » pourrait avoir sur le public de la pièce, c'est-à-dire en quelle mesure la fausse parole pourrait contaminer les émotions que le public ressentirait par rapport aux événements.

Le Chœur défend ainsi l'idée que le danger de cette fausse parole viendrait du fait qu'elle pourrait se répandre dans les oreilles de la population qui n'était pas directement présente lors des événements de *Cabrières*, et dont le récit « officiel » faussé pourrait détruire tout sens critique et toute réponse émotionnelle non négative. Millet a insisté sur la force de la parole dans la pièce, mais a conscrit son analyse aux relations entre les personnages sur scène, sans s'intéresser aux relations transversales qui peuvent exister entre public et action. Timothy Reiss explique que « [the] supposed object (de Cabrières) is the massacre committed by the Catholics on the inhabitants of Cabrières but whose real object appears rather to concern the power of language; »⁷⁰⁷ il me semble qu'il faille voir dans le discours du chœur et dans l'orientation générale de l'œuvre une réévaluation de l'événement historique à travers la parole, et non pas seulement un prétexte comme l'indique Reiss. Le « power of language » est particulièrement développé par sa proximité avec l'élément historique dont il tire sa force. Le Chœur indique que la langue douceuse pleine de mensonge « [...] calomnie/ Toujours vérité, / Et toujours dévie/ La droite équité » alors que la langue de la vérité, qu'il défend est quant à elle pleine de douceur et de bonheur. Il explique en effet les nombreux bienfaits que celle-ci amène:

⁷⁰⁷ Timothy Reiss, *Tragedy and Truth: Studies in the Development of a Renaissance and Neoclassical Discourse* (New Haven: Yale University Press, 1980), 45.

La langue ainsi gouverne,
Petite qu'elle soit,
Tout le monde et prosterne
Quiconque nous déçoit.
Sans elle nulle ville
N'a esté, ne seroit.⁷⁰⁸

L'expression de la vérité gouverne dans toute sa force et ne peut être niée. Selon le Chœur, rétablir la vérité à propos de Mérindol et de Cabrières permet de les ressusciter. Sans le pouvoir de la vérité historique, ces villes n'existeraient plus (« nulle ville/ N'a esté ») et n'auraient pas d'avenir dans le discours religieux et national, puisqu'elles auraient été oubliées (« ne seroit »). Sans la vérité, le discours émotionnel sur ces villes aurait également disparu, et elles ne pourraient plus être commémorées à travers une unification émotionnelle qui permettrait à ces deux villes d'être un exemple de la charge des sentiments que leur massacre a créé. *Cabrières* est donc bien plus qu'une représentation de la réalité, ou qu'une glose sur l'histoire. De par la relation fusionnelle que le Chœur exprime entre parole et histoire, et au travers de l'importance qu'elles ont sur la mise en place émotionnelle des événements, la pièce devient histoire. En racontant les événements tels qu'ils se sont passés, et non pas tels que leur interprétation par les catholiques les a présentés, les membres du Chœur donnent une voix à la vérité, « la flamme, qu'à force/ On ne peut noyer. »⁷⁰⁹ Le rôle du Chœur était reconnu comme ayant une importance capitale, par son caractère extra théâtral, qui en faisait une figure incontournable des tragédies. Dans son *Art Poétique* (1555) Jacques Peletier du Mans explique que le Chœur « est une

⁷⁰⁸ *Cabrières*, 1070-75.

⁷⁰⁹ *Cabrières*, vv. 740-41.

multitude de gens, hommes ou femmes, parlant tous ensemble. Il doit toujours être du parti de l'Auteur: c'est-à-dire qu'il doit donner le parti et le sens du poète. »⁷¹⁰ Le Chœur agit comme un espace de liaison et de connexion entre public et histoire, qui met la recreation historique à la portée de tous, ce qui à l'époque pouvait être perçu comme un dangereux acte de défiance, car en faisant réfléchir le public sur un événement contemporain, on attisait ainsi sa capacité de réflexion.⁷¹¹

4.6.2 Une représentation communautaire concentrique

La recreation historique qu'est *Cabrières*, sa mise en place de communautés religieuses et historiques créées grâce à une représentation des émotions en tant que facteur unificateur, est réuni dans une seule et même entité de par le fait que ces éléments s'imbriquent l'un dans l'autre au cœur de structures parallèles et opposées, ou, comme Millet le défend, autour d'une structure concentrique. Il explique que le début et la fin de la pièce sont organisées autour de l'évocation de l'assaut, dans un premier temps explicité comme un échec, puis finalement comme une « victoire » que rien ne peut remettre en question: « Au début et à la fin de la pièce, c'est l'assaut qui est évoqué: comme projet, puis comme échec au début, et à la fin comme catastrophe en train

⁷¹⁰ Jacques Peletier, *Art Poétique* dans *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, ed. Francis Goyet (Paris: Librairie Générale Française: 1990), 304.

⁷¹¹ Paulette Leblanc explique « On comprend aisément qu'à une époque où la plupart des hommes raisonnent encore par analogie et similitude, les représentations tragiques aient pu être envisagées tantôt comme un moyen magique de conjurer le destin tantôt au contraire comme une provocation, et qu'un esprit superstitieux comme celui de Catherine de Medicis ait pu craindre que les 'pleurs, captivitez, ruines et desolations des grans princes' qu'offrent en spectacle les tragédies ne suscitent en écho un même jeu tragique de l'histoire et ne portent malheur aux affaires du royaume » dans *Les Ecrits théoriques et critiques français des années 1540-1561 sur la tragédie*, (Paris: Nizet, 1972), 119.

de s'accomplir. »⁷¹² La construction scénique de *Cabrières*, avec l'action qui se situe entre les remparts et le public est mise en écho avec les deux triangles masculins qui composent l'action. Ubersfeld insiste sur le fait que « the theatrical sign is flexible; it is possible to substitute a sign belonging to one code for a sign belonging to another. »⁷¹³ Cette fluidité est visible dans la construction des personnages de chaque « univers » (catholique et vaudois) qui ont des rapports d'échange et de pénétration. Poulin par exemple se balance entre les deux communautés, sans pour autant pouvoir se fixer définitivement dans aucune d'entre elles en particulier. Si ces deux groupes sont fluides, ils ne sont pour autant pas interchangeables. Les mêmes émotions ont beau être présentes dans les deux groupes, leur portée est complètement différente. La colère du Maire envers la crédulité du Syndique, si elle pourrait être comparable dans les faits à celle de Catderousse contre les hésitations de d'Opède, touche de fait à un système d'analyses complètement différent. Les deux communautés émotionnelles ont entre elles ce que je définirais comme un miroir distordant, dans lequel les émotions sont mises en parallèle. Cette mise en miroir est caractérisée par le fait que les personnages de la tragédie sont organisés selon leur réception émotionnelle de la religion. Les nombreux discours et situations dans lesquels ils se définissent à travers cette réception créée cette similarité différente dans laquelle chaque groupe évolue. Les catholiques et les Vaudois sont bien sûr des communautés émotionnelles régies par des émotions qui sont forcément différentes, car opposées ou antithétiques, mais elles apparaissent également comme des régimes émotionnels comme les désigne William Reddy.⁷¹⁴ Comme je l'ai démontré, le fait d'accepter de vivre selon les préceptes émotionnels caractérise

⁷¹² Millet, « Vérité et mensonge, » 261.

⁷¹³ Ubersfeld, *Reading Theater*, 15.

⁷¹⁴ Voir p.77 pour une explication de ce concept selon Reddy.

les communautés vaudoises et catholiques, mais dans *Cabrières*, ces communautés ne donnent pas la possibilité véridique à l'individu de s'adapter.

En suivant l'exemple de Poulin, le « passage » d'une émotion à l'autre est mal toléré, voire amène à un refus d'intégration dans telle ou telle communauté. Ainsi, le « individual effort » dont parle Reddy me semble être non pas encouragé, mais supprimé afin de privilégier le groupe. Les communautés émotionnelles qui sont mises en action dans *Cabrières* ne semblent pas s'accommoder d'éléments extérieurs qui voudraient eux-mêmes devenir un élément à part entière de ces communautés. Il y a effectivement ce que je définirais comme un échec des convergences entre catholiques et Vaudois, en ce sens que l'espace entre les deux communautés est marqué par un vide, un manque de fluidité et de consensus. Le dessein ultime de *Cabrières*, le centre de cette structure concentrique serait ainsi de comprendre pourquoi cet espace n'aboutit pas à une « solution » à propos d'une gouvernance qui accepterait les deux communautés. Il n'y a pas d'acclimatation entre les deux groupes, où malgré les concessions qui sont faites, l'acceptation est difficile à atteindre. Que cela soit chez les catholiques ou chez les Vaudois, il n'est pas possible d'obtenir l'aval émotionnel de la communauté, et donc son acceptation tacite à en devenir membre, à moins d'être complètement acquis à sa cause émotionnelle, sans avoir d'autre appartenance quelle qu'elle soit. Avec d'Opède ou Poulin, le bagage émotionnel initial doit être abandonné afin de joindre un autre groupe, car tout ce qui ne s'imbrique pas parfaitement dans la dynamique du groupe est ainsi rejeté. C'est ce qui explique en grande partie l'échec de Poulin: quand bien même il avait réussi une transition émotionnelle, son acceptation par les Vaudois n'a jamais été acquise, à cause des dirigeants qui n'ont pas voulu agréer avec les changements qui s'étaient effectués en lui.

Cabrières offre donc un constat assez négatif quant à la possibilité de trouver un équilibre de gouvernance. Si un leader est conscient de ses émotions, il décide de les taire, afin de rester dans une position dirigeante, et ne pas ainsi trahir ceux qu'il dirige, comme cela fut le cas avec d'Opède. D'un autre côté, en restant campé sur leurs positions, les leaders de Cabrières n'ont pas donné leur chance à Poulin, par qui ils ont été indirectement trahis. C'est dans l'échec de Poulin qu'il faut voir la portée didactique de l'œuvre. Le développement historique de *Cabrières* semble être destiné à pousser le public à se demander pourquoi la trêve a échoué, et pourquoi Poulin n'est pas devenu le trait d'union idéal entre catholiques et Vaudois. Mais à la manière de Poulin, qui avant de mourir revient dans une introspection sur ses actions et les raisons pour lesquelles elles n'ont pas été couronnées de succès, les protagonistes même de la pièce se posent des questions, tant sur leurs actions que sur leurs ressorts émotionnels. Pour qu'elles soient éventuellement ensemble, il faudrait que les deux communautés soient elles mêmes unies dans une grande communauté émotionnelle qui serait non pas exclusive comme le sont les communautés vaudoises et catholiques, mais au contraire inclusive. Je vois dans l'appel du Chœur à Dieu une allusion à cette nécessité d'union qui est exprimée afin de faciliter l'apaisement du conflit:

Comme toy et ton fils n'est qu'une essence seule,

Pere, tu es en luy, luy en toy est aussi:

Je pri qu'il soit en nous, qu'en luy soyons aussi,

A fin que sa vertu maintenant se parface

En nos infirmitéz et nos pechez efface,

Nous gardant à ce coup nostre coeur de faillir.⁷¹⁵

De même que père et fils ne font qu'un (« tu es en luy, luy en toy est aussi ») les Vaudois aspirent à devenir une part de cette association (« Je pri qu'il soit en nous, qu'en luy soyons aussi. ») Si ceci est une supplique à Dieu, cela s'applique également à ce que la communauté « supra-communautaire » émotionnelle devrait également être. Là où les catholiques n'ont pas réussi à faire un effort d'abstraction en revenant sur leur tort, *Cabrières* comprend la nécessité de changement afin que tous puissent être inclus dans cette nouvelle union (« A fin que sa vertu maintenant se parface/ En nos infirmités et nos pechez efface. ») La question se pose alors de ce qui pourrait servir de « trait d'union » dans cette communauté, à savoir qui serait dépositaire de l'image de l'autorité. Même si Millet estime que la faute de ce massacre met « hors de cause » le roi François Ier, il me semble néanmoins que l'absence d'une figure dirigeante modérée est ce qui cause le massacre. Seule la présence d'un leader fort aurait pu permettre de résoudre le problème, un leader qui non seulement accepterait son humanité émotionnelle, mais également qui serait prêt à se remettre en question afin d'évoluer. Cependant, *Cabrières* démontre qu'un tel leader ne peut se concevoir que s'il est « accepté » par Dieu, cela passant par une pureté de ses émotions et de sa relation avec ses pairs. La relation émotionnelle à Dieu ne peut être forcée, mais celui-ci doit « sentir » qu'une telle relation est possible et qu'elle est bénéfique. De ce fait, il n'y a pas de réelle solution au problème de gouvernance exposé par *Cabrières*. On pourrait même parler d'un certain constat d'échec pour les deux camps, étant donné qu'il n'y a pas eu de solution qui a résolu le problème. Les communautés ne sont dès lors pas unies, même si elles montrent des signes de potentielles résolutions de leurs problèmes de gouvernance. Elles

⁷¹⁵ *Cabrières*, vv. 1755-60.

semblent cependant être, de par les incompréhensions, violences et haines qui sont enracinées dans les rapports entre elles, encore loin d'être une éventualité.

4.7 CONCLUSION: CABRIERES, UNE COMMUNAUTE FORMEE DE COMMUNAUTES A FLEUR DE PEAU

Dans *Cabrières*, les catholiques et les Vaudois semblent être irréconciliables de par leurs divergences sur la foi; cette différence est expliquée par une réflexion sur la dimension émotionnelle de cette union avec Dieu, et principalement la façon dont cette union impacte le leadership dans la résolution du conflit, ou dans son échec. Masculinité et émotions ont une part importante dans la gouvernance des différentes communautés émotionnelles qui ont été créées, il n'y a pas eu d'unification ni de pacification des deux communautés. Aucun des discours sur les émotions n'a pu trouver de concordance, étant donné que la question de Dieu – et l'acceptation par lui-même des membres de sa communauté a prouvé être un frein caractérisé par la dernière réplique de la pièce, où Catderousse se moque des Vaudois qui en appellent à Dieu, en les empressant de « entrez au feu pour veoir s'il vous peut secourir ! »⁷¹⁶ *Cabrières* démontre la difficulté de trouver une convergence intellectuelle et gouvernementale dans le problème des catholiques et des protestants, en soulignant les divergences profondes qui existent dans les relations entre les deux communautés, la moquerie de Catderousse en étant une représentation parfaite. Sa réplique cloturant la pièce apporte un sentiment de presque fatalité, car les positions de chacun sont figées et semblent difficiles, voire impossibles à changer. La suite des Guerres de

⁷¹⁶ *Cabrières*, v. 1779.

Religion, et les écrits qui suivront tendent à souligner l'importance non pas du souverain de s'adapter à ses communautés, mais au contraire d'importer –et d'imposer- ses émotions et sa vision de la gouvernance dans un effort d'unification, soit-elle forcée.

5.0 « D'UNE PLUME DE FER SUR UN PAPIER D'ACIER »: RONSARD, COMMUNAUTE EMOTIONNELLE AU SERVICE DU SOI POETIQUE ET DE LA NATION

Lorsque Pierre de Ronsard (1524-85), au début de la *Continuation du Discours des misères de ce temps* (1562), explique « Je veux de siècle en siècle au monde publier/ D'une plume de fer sur un papier d'acier,/ Que ses propres enfans l'ont prise et devestue,/ Et jusques à la mort vilainement batue, »⁷¹⁷ il annonce son dessein, qui est de graver de façon définitive, afin que cela puisse être une balise pour les générations futures, l'état déplorable dans laquelle la France, ici comparée à une mère affligée, « vilainement batue, » a été mise par ses propres enfants. Dans ce seizième siècle qui avait été témoin de la naissance de nombreux troubles d'ordre confessionnel, liés à la pénétration des idées de la Réforme dans le royaume, Ronsard n'avait dans un premier temps pas pris de position; il avait en effet des amis et partenaires intellectuels aussi bien chez les catholiques que chez les protestants.⁷¹⁸ Dans son pamphlet *La Paix*, il avait par ailleurs prôné

⁷¹⁷ Pierre de Ronsard, *Continuation du discours des misères de ce temps*, dans *Œuvres Complètes vol. 2*, ed. Jean Céard (Paris: Gallimard, 1994), vv. 5-8. Toutes les citations de Ronsard seront tirées de cette édition; pour des raisons de lisibilité, les différents poèmes seront désignés dans les notes de bas de pages par les abréviations suivantes: *DR* pour le *Discours à la Royne*, *CDM* pour la *Continuation du discours des misères de ce temps*, *IAR* pour *Institution pour l'adolescence du roy tres-chrétien Charles IXe de ce nom*, *DAG* pour le *Discours à G. des Autels*, *RPF* pour la *Remonstrance au peuple de France*, *PM* pour les *Prognostiques sur les misères de ce temps*, et *RPR* pour la *Response de Pierre de Ronsard*.

⁷¹⁸ Parmi les amitiés catholiques, il faut bien sûr compter ses acolytes de la Pléiade (Joachim du Bellay, Etienne Jodelle, Pontus de Tyard, Rémy Belleau, Antoine de Baïf, Jacques Pelletier du

dans un premier temps une résolution pacifique des exactions naissantes, en appelant le royaume à se resserrer autour de la personnalité du roi.⁷¹⁹ Néanmoins, grâce à son statut, Ronsard eut tôt fait d'effectuer un choix entre ses amitiés intellectuelles et humanistes, et ses devoirs envers la couronne, comme Véronique Duché l'explique: « poète royal vivant à la cour, il ne peut s'abstenir trop longtemps. »⁷²⁰ Dès lors, et alors qu'il s'était fait l'avocat d'une solution relativement pacifique aux maux qui secouaient le royaume, il devint l'un des plus farouches combattants contre la cause protestante, et ceci jusqu'en 1563, date à laquelle paraîtra la *Responce*. Dans les années qui suivront, Ronsard ne produira plus aucune œuvre véritablement polémique, ne réagissant ni aux massacres qui seront imputés aux catholiques, ni à ceux imputés aux protestants, occupé qu'il était à la composition de la *Franciade* –dont la parution en août 1572 sera éclipsée par les événements de la Saint-Barthélemy.

Cette attaque contre les protestants, et sur le mal que leurs actions font à la France, Ronsard la développe en se focalisant sur la dimension émotionnelle de la guerre, et sur son influence sur le royaume, tout au long des *Discours*, dans lesquels il développe toute une thématique théorique sur les effets émotionnels négatifs (peur, angoisses) de la percée de la Réforme dans le royaume, qui défait l'unité émotionnelle et familiale de ce dernier, focalisée autour de la religion et de la figure royale. Mais il ne faut pas considérer Ronsard uniquement comme un défenseur désintéressé de la communauté royale et de la France. William Kennedy explique en effet que là où « Du Bellay fantasizes for himself a social responsibility to speak on

Mans); du côté protestant, Théodore de Bèze, qui malgré la haine tenace que lui portera Ronsard, était néanmoins reconnu comme un grand par celui-ci.

⁷¹⁹ *La Paix* fut composé entre 1558 et 1559, et contient trois pièces: *Exhortation au camp du roy Henry II* (ECR), *Exhortation pour la paix* (EPP), *La Paix, au roy Henry II* (LP) et *Le retour d'Anne de Montmorency, connestable de France* (RAM).

⁷²⁰ Véronique Duché, *Ronsard, poète militant* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), 11.

behalf of a *greater corporate entity*, the emergent French nation. Ronsard fantasizes only a personal ambition to triumph *as premier court poet*. »⁷²¹ C'est dans ce système d'oppositions et de complémentarité entre gloire personnelle et service de la nation qu'il faut situer le rôle de Ronsard dans les *Discours*. Je vais porter mon étude sur le double discours qui est effectué par Ronsard. Il explore par là même une volonté d'introspection et de renforcement du moi poétique et de la puissance du royaume catholique unifié. François Rigolot explique que « Ronsard n'oublie jamais tout à fait qu'il doit servir avant tout la poésie. »⁷²² L'écriture poétique des *Discours* doit être vue comme le medium par lequel les émotions (colère, amour, peur, joie) de Ronsard-homme et de Ronsard-France sont mises en commun afin de servir la cause de cette entité mixte qu'est le poète. Par le biais de son écriture, il effectue une défense et illustration de la France en tant que communauté émotionnelle réunissant les personnes partageant la même réception de ces émotions, et formant également une famille réunie autour de la même idée du royaume. L'association entre la double personnalité du poète et la communauté française permet à Ronsard de non seulement insister sur son rôle dans le royaume (il rappelle son origine française), mais également sur l'investissement émotionnel qu'il a envers les événements qui sont à la base de son œuvre (en mettant l'emphasis sur le désastre émotionnel de la France.) C'est dans cette voie de l'implication émotionnelle de Ronsard dans sa poésie et dans l'avenir du royaume, que je vais développer ce chapitre.⁷²³ L'association entre événement politique, religion

⁷²¹ William J. Kennedy, *The Site of Petrarchism: Early Modern National Sentiment in Italy, France, and England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003), 139. Les italiques sont de moi.

⁷²² François Rigolot, *Poésie et Renaissance* (Paris: Seuil, 2002), 317.

⁷²³ Beaucoup ont écrit, bien sûr, à propos de la dimension religieuse des *Discours*; c'est même l'approche la plus communément adoptée sur cette œuvre. Smith, dans son introduction à son édition des *Discours* (Genève: Droz, 1979), souligne en effet que « les Discours sont un document capital sur les croyances de Ronsard. »⁷²³ Hanks fait de la religion le cœur de son

et émotion n'a jamais été abordée. Je veux placer le discours religieux dans ce que je considère être le point central de son utilisation par le poète: un nœud d'ancrage émotionnel. Par ce terme, j'entends considérer Ronsard comme une balise autour de laquelle s'organisent les interactions déclenchées par les événements. Ses émotions sont une sorte de phare marin, qui attirent ceux qui partagent les mêmes: amour inconsidéré du catholicisme et de l'institution France, et haine de la Réforme. Les idées que Ronsard met en mots à travers sa poésie sont donc le bras littéraire de cette position d'ancrage; ils apparaissent comme un manifeste permettant de faire connaître au plus grand nombre ces émotions, afin de les attirer vers lui, et de leur faire comprendre qu'ils ne sont pas seuls à les partager. L'écriture de Ronsard, j'argue, est alors plus qu'un guide; elle apparaît comme la carte émotionnelle indiquant symboliquement l'endroit où se rendre, l'endroit où retrouver les mêmes émotions, qui sont théorisées par l'écriture du poète, qui participe à l'intégration de celles-ci au métabolisme communautaire, à l'intersection des émotions, des événements, et de l'histoire.

Cette association entre événements et émotions a été définie par Tom Conley dans ces termes: « it often appears that early modern writers and draftsmen use their media to fashion, in the philosophical sense of the term, a continuum of events. »⁷²⁴ Dans les *Discours*, j'argue que le « medium » dont parle Conley est chez Ronsard toute la gamme d'émotions qu'il utilise dans ses textes pour combattre l'hérésie et unir la communauté pure: la peur de voir le royaume éclaté et détruit, la tristesse d'être le témoin de la démise de la France, l'amour pour la France et ses

ouvrage *Ronsard and Biblical Tradition* (Paris: Jean-Michel Place, 1982). D'autres œuvres d'études de la religion chez Ronsard incluent Terence Cave, *Ronsard the Poet* (Methuen and Co, 1973), et Véronique Duché, *Ronsard, poète militant* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009).

⁷²⁴ Tom Conley, *An Errant Eye: Poetry and Topography in Early Modern France* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), 4.

institutions, mais particulièrement la colère envers les perturbateurs que sont les protestants. Ces émotions sont exprimées par le développement de sa personne morale, qui est celle du poète de cour représentant la France qu'il défend.

Ronsard doit également être considéré par l'entremise de sa personne d'homme physique, celle de l'homme qui souffre en tant qu'individu témoin de la déchéance de son pays. En expliquant que ses émotions sont celles non seulement d'une institution, mais aussi d'un homme, Ronsard peut alors donner un caractère indiscutable à son propos, sans être taxé d'être la voie de la royauté, puisqu'en tant que simple Français, il ressent les mêmes émotions, ce qui l'absout de tout questionnement à ses yeux. Andrea Frisch explique que « le poète témoigne surtout de la peine et du malheur de son siècle, poussé par ses propres sentiments en tant que Français. »⁷²⁵ Cependant, Ronsard ne se contente pas, dans les *Discours*, de se positionner en tant que Français. Higman souligne l'importance de l'utilisation de la première personne du singulier dans les *Discours*, qui est bien plus forte que dans toutes ses œuvres « amoureuses; »⁷²⁶ Cave quant à lui explique « in the *Discours* cycle, the first person singular is omnipresent. »⁷²⁷ Le « je » de Ronsard s'inscrit directement comme le relais entre les périls dont il a été témoin, en tant qu'homme, et la façon dont sa persona poétique amplifie ces émotions dans son écriture. Par son entremise, il met en émotions lyriques ce que sa personnalité humaine a vu, afin d'en faire les éléments constitutifs de la construction communautaire qu'il veut instaurer, allant même jusqu'à devenir lui-même cette nation émotionnelle idéale, qui se transfigure par le biais de sa

⁷²⁵ Andrea Frisch, « Les *Discours* de Pierre de Ronsard: une poétique de l'oubli? », in *Tangence* 87 (2008): 49.

⁷²⁶ Voir Francis Higman, *Lire et découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme* (Genève: Droz: 1998).

⁷²⁷ Terence Cave, ed., *Ronsard the Poet* (London: Methren and Co., 1973), 265. Il est à signaler que même la *Franciade*, qui est pourtant un hymne au royaume, n'est pas autant remplie de ce jeu poétique qui est surabondant dans les *Discours*.

personnalité et de son écriture. Il ne se contente pas de montrer le chemin, il expose également ce que doit être cette nouvelle France communautaire qu'il défend, en s'imposant comme l'exemple à suivre, démontrant ce qu'est la communauté émotionnelle pure qu'il défend, par rapport aux émotions mauvaises qu'il combat, en se représentant lui-même comme étant le héraut de cette communauté-France qu'il a introduite.

Je vais donc pousser plus loin l'analyse de Frisch, en ne considérant pas seulement les émotions négatives que Ronsard subit, mais également la façon dont il exprime les émotions positives liées à son attachement à la France, par le biais de la religion et du roi, et la façon dont celles-ci participent à l'érection de la communauté émotionnelle poétique qu'il crée en réaction aux protestants. C'est à travers l'évolution du ressenti de Ronsard envers le problème de la Réforme que je vais analyser la façon dont sa poésie s'est construite en parallèle des événements, et particulièrement sur la façon dont ceux-ci ont impacté le royaume. De la volonté de compromis, appuyée par les émotions bienveillantes de *La Paix*, on assiste tout au long des *Discours* à la condamnation d'un Ronsard de plus en plus véhément envers les protestants, soulignant alors ce que Sypher explique lorsqu'il indique que les penseurs catholiques comparaient la Réforme à « a form of moral depravity which originated in personal vices and which threatened to plunge France, as it already had Geneva, into collective criminal anarchy. »⁷²⁸ Les émotions de plus en plus fortes que Ronsard éprouve au sujet des protestants sont associées à des troubles, qu'ils soient contre le royaume, ou bien même contre sa propre personne. Ronsard veut donc dénoncer, par le biais de son « je » poétique et émotionnel, les insurgés qui menacent sa France idéale (le royaume où il est le roi du verbe poétique), mais

⁷²⁸ G. Wylie Sypher, « 'Faisant ce qu'il leur vient a plaisir': The Image of Protestantism in French Catholic Polemic on the Eve of the Religious War, » in *The Sixteenth Century Journal* 11 (1980), 60.

également sa France personnelle (à travers la remise en question de son statut de catholique et de poète). Comme il l'explique au début de la *Continuation*, sa qualité de « François » l'implique directement dans le royaume, dont il est une composante primordiale.

En faisant part de ses attermolements émotionnels, et en les mêlant à ceux du royaume, il défend ainsi ce dernier, mais également une idée particulière de la France. Dans ce chapitre, je vais défendre le propos que Ronsard cherche à recréer la France en tant que communauté émotionnelle basée sur des sentiments d'amour familial pour la famille royale et la vraie foi catholique, et de haine à l'encontre de la Réforme. Quiconque n'adhère pas à ces paradigmes ne peut pas, alors, en être considéré comme un membre à part entière. Afin d'en être membre, tous doivent partager la même approche émotionnelle, familiale, et abhorrer tout ce qui n'est pas cet amour. Je vais également proposer que la communauté que Ronsard veut servir n'est pas seulement une France d'amour, alliant religion et royauté; c'est également une communauté émotionnelle que le poète façonne à son image, c'est-à-dire selon les codes que celui-ci a dressés: amour de la religion et de la personne royale, respect et admiration de son statut de poète, haine et rejet de tout ce qui n'est pas cette communauté. J'argue que Ronsard ne se contente pas de créer par sa poésie cette communauté, il s'inscrit lui-même en tant que cette communauté émotionnelle, qui est créée par le biais de sa poésie; il est la France qu'il défend, par le biais de sa personne et de sa poésie.

Je me focaliserai sur le postulat du « prétexte » religieux, et j'étudierai le changement de Ronsard, et le passage à la démonstration de la colère et de la rage qui l'animent. J'étudierai les mécanismes utilisés par le poète pour rendre les protestants antipathiques, en les transformant en des bêtes anti-France, dont le seul objectif est la destruction, et en les construisant comme une communauté émotionnelle mauvaise. Ronsard utilise une analyse qui se base sur une micro-

communauté, les codes émotionnels qui régissent la famille royale, afin de les appliquer à une macro-communauté comme la nation, qui doit réagir entre elle avec les mêmes mécanismes d'amour pour les siens, et de haine pour les ennemis, l'amour pour la religion en étant le grand ciment. Je développerai l'idée que ce processus permet de souder, par sa poésie, la communauté émotionnelle qu'est la France d'une façon beaucoup plus concrète, en créant la comparaison avec la cellule émotionnelle de base connue par tous, à savoir la famille, en prenant comme exemple la plus exemplaire de toutes: la famille royale. Dans un second temps, je m'intéresserai à un niveau micro analytique, l'opposition que Ronsard effectue entre lui-même et ses ennemis protestants. Je me focaliserai particulièrement sur la mise en émotion qu'il effectue en comparant sa personnalité à celle de Bèze, et sur la façon dont il se construit lui-même comme une communauté émotionnelle pure à l'encontre de ses ennemis: en prenant l'exemple de Bèze, et en le construisant comme une antithèse de ce qu'il est, j'étudierai la façon dont Ronsard renforce encore la notion de communauté émotionnelle en la faisant coexister avec une dimension encore plus microanalytique, qui est celle de lui-même. Ronsard se définit en tant qu'homme, membre de la communauté, mais également en tant que représentation de cette communauté, qu'il a construite tout entière autour de lui. Finalement, j'approfondirai la construction de Ronsard en communauté émotionnelle qui est la France en travaillant sur les conséquences de la paix, et la fin de la guerre. Ces événements seront mis en relation avec les attaques personnelles contre Ronsard, et la façon dont ce dernier se sort de celles-ci par un jeu d'appositions émotionnelles et de comparaisons entre lui-même et la France. En se défendant en tant que poète, il défend non seulement son honneur d'écrivain, mais il se construit également comme la France à suivre, finalisant sa transformation en et par cette communauté émotionnelle intouchable qu'il a

instaurée. Ronsard prend à parti ses ennemis tout en prenant à témoin ses suiveurs pour compléter sa transformation finale.

5.1 RONSARD COMBATTANT: LES EMOTIONS EN TANT QU'OUTILS GUERRIERS

Ronsard a toujours placé la représentation de ses émotions sur le conflit religieux en France au cœur des œuvres. En 1558, alors que le royaume était encore en guerre avec l'Espagne,⁷²⁹ Ronsard, dans son *Exhortation pour la paix* soulignait l'importance de ne pas laisser la guerre s'installer entre les protestants et les catholiques, en s'inscrivant lui-même dans cet appel à la trêve, pour montrer à quel point ce combat fratricide le blessait en tant que Français:

Non, ne combattez pas, vivez en amitié,
Chrestiens, changez vostre ire avecques la pitié,
Changez à la douceur les rancunes ameres,
Et ne trempez vos dars dans le sang de vos freres,
Que Christ le fils de Dieu abandonnant les cieux
En terre a rachetez de son sang precieux⁷³⁰

Le combat fratricide est associé à des émotions dures et mauvaises (« ire, » « rancunes amères ») qui s'opposent à la douceur de la paix confessionnelle (« amitié, » « pitié, » « douceur. ») Le combat entre les « Chrétiens » que Ronsard dénonce souille le sacrifice de Jésus Christ et de son

⁷²⁹ Il le sera jusqu'à la signature des traités de Cateau-Cambresis, avec l'Espagne et l'Angleterre, en 1559.

⁷³⁰ Ronsard, *Exhortation*, vv.1-5.

« sang précieux. » La séparation des catholiques et des protestants est non seulement absurde, mais il s'agit également d'une entrave à la foi; quelles que soient les raisons de ce conflit, celui-ci n'est basé sur aucune cause valide: « De nom, de foy, de loy, d'amour et de doctrine/ [...] Sans couver dans le cœur un courroux si amer. »⁷³¹ Ronsard prie les belligérants de ne pas se laisser aller à la haine, mais au contraire de savoir s'unir autour de l'amour commun qu'ils doivent avoir envers Dieu, qui doit leur permettre de mettre fin au conflit en les réunissant autour de ces émotions qu'ils partagent tous deux.

Cette volonté d'unification et de retour à la paix ne survivra pas aux actions de la guerre. Deux ans plus tard, Ronsard sera tout au long des pièces composant ses *Discours* extrêmement virulent contre ces mêmes protestants, à qui il ne pardonnera jamais la tentative d'enlèvement du roi François II, qui a été réprimée atrocement par les troupes royales.⁷³² Il ne faut pas voir dans ce revirement de situation le signe d'un Ronsard opportuniste, qui changerait d'avis au bon gré des fortunes de l'époque. Hanks insiste sur le fait que « Ronsard is committed to the cause he writes for, and is sensitive to what is happening around him. »⁷³³ Cette remarque est cruciale à prendre en compte afin de comprendre la dénonciation de Ronsard, et sa prise de position émotionnelle dans le conflit par ses œuvres. A partir du moment où les protestants ont effectué une action qui allait à l'encontre de l'intégrité de la France, Ronsard le « françois, » s'érige comme un soldat défendant le royaume qui est sien; il va s'efforcer alors de démontrer tout le mal causé par les protestants à la communauté d'amour qu'était alors la France, en les

⁷³¹ Ronsard, *Exhortation*, vv. 8, 10.

⁷³² Cet évènement est resté dans l'histoire sous le nom de « Conjuraison d'Amboise. » La tentative d'enlèvement du jeune roi Henri II par des protestants dirigés par Jean du Barry avait pour but de soustraire le jeune roi à l'influence du duc François de Guise et de son frère, le cardinal Charles de Lorraine. La conjuration fut réprimée dans le sang, et marqua une étape importante dans l'escalade de violence qui aboutit aux guerres.

⁷³³ Hanks, *Ronsard and Biblical Tradition*, 113.

construisant en une communauté d'émotions maléfiques qui doit être détruite pour retrouver la grandeur et l'unité de la France.

5.1.1 Conserver la tradition: l'unité émotionnelle par la foi

La destruction de la communauté française par ses propres membres est le point de départ de la récrimination du poète, qui va s'atteler dans ses *Discours* à reconstruire la communauté émotionnelle de la France, autour de la cohésion entre religion, peuple et gouvernement.

L'attaque de Ronsard est, dans un premier temps, à percevoir comme étant principalement dirigée contre les protestants non pas parce que leur dogme est considéré comme impie, mais avant tout parce qu'il sont ce que je désignerais comme des « disrupteurs » de tradition. La tradition occupait chez Ronsard une importance capitale; Nakam explique qu'elle est « le pilier de son idéologie: maintien, sur le plan politique, de la hiérarchie sociale, monarchique et catholique, transmission, sur le plan culturel, du patrimoine poétique. »⁷³⁴ Dans le *Discours à G. Des Autels*, Ronsard insiste sur cette importance, et souligne l'invincibilité du « sceptre françois, » qui fut « jadis craint de toutes parts,/ Qui jadis envoya outre mer ses soldats/ Gagner la Palestine et toute l'Idumée/ [...] Sceptre qui fut jadis la terreur des Barbares,/ des Turs des Mamelus des Perses des Tartares/ Bref par tout l'Univers craint et redouté. »⁷³⁵ La grandeur du passé est ici soulignée par la présence répétée du mot « jadis, » qui marque un point de rupture avec la situation actuelle. La France était alors symbole de puissance, sur le plan purement politique (avec la référence aux pays d'Europe qu'elle tenait en respect) ou bien religieux (avec les références aux peuples d'Orient). Dans *l'Institution du Roy Charles IX*,

⁷³⁴ G ralde Nakam, ed., *Chemins de la Renaissance* (Paris: Honoré Champion, 2005), 78.

⁷³⁵ Ronsard, *DGA*, vv. 139-41, 145-47.

Ronsard insiste également sur cette idée d'ancienneté (les références aux croisades par « la Palestine » inscrivent la puissance de la France dans le temps) et d'hérédité, qui est un élément constitutif du Royaume. Le jeune Dauphin est inscrit dans cette lignée immémoriale grâce à ses gènes, mais également par son nom. Ronsard souligne que « votre beau nom tant commun à nos roys,/ Nom du Ciel revenu en France par neuf fois,/ Neuf fois nombre parfait. »⁷³⁶ L'utilisation du nombre « neuf » insinue une idée de durée, donc de puissance dans la lignée; la référence qui est faite au « ciel » commence à instituer le caractère divin de la monarchie, thème qui deviendra prépondérant par la suite. Dans ces deux exemples, la France de jadis est donc mise en avant grâce au vocabulaire de la puissance et de la joie. Le « Sceptre François » est associé au vocabulaire de la terreur, qui est ce que les ennemis de la couronne ressentaient. De son côté, le nom de Charles est quant à lui relié à des idées de beauté, notamment car il est le « beau nom » de plusieurs rois.

L'attaque des protestants chez Ronsard est protéiforme. Il met en avant le fait que ces derniers abiment la relation communautaire entre la France et son passé; le royaume français est représenté par une famille dont les membres (religion et royauté), qui en sont le ciment de base, souffrent. Là où les choses étaient parfaites avant, soulignées par des idées de puissance et de beauté, la Réforme a transformé le paysage idéal de la France en une terre faible, pleine de doutes, et qui jette le discrédit sur ce passé glorieux. L'attaque de Ronsard prend corps à travers la dénonciation de la Réforme en tant qu'acte social bouleversant la perfection émotionnelle du royaume. C'est donc le côté « anarchique » de la Réforme que Ronsard s'attache à combattre, et dans cet objectif, l'attaque contre le dogme apparaît comme un des outils utilisés par le poète. L'engagement politique et émotionnel de Ronsard est à mettre dans cette volonté de consensus et

⁷³⁶ Rosard, *IAR*, vv. 51-53.

de retour à la grandeur, que Rigolot définit en expliquant que « le but de la littérature engagée est plutôt de remettre de la cohérence dans une France traversée par les forces séparatrices de la rébellion. »⁷³⁷ Ronsard s'appuie donc sur la nécessité du retour à une grandeur passée du royaume, en s'appuyant sur les bases émotionnelles de ce passé: afin de retrouver l'état d'unification pré-guerre du royaume, il faut que celui-ci arrive à retrouver l'amour et la fierté de son peuple.

5.1.2 Retrouver le passé glorieux de la France

Quand bien même les protestants sont largement condamnés dans le texte de Ronsard, ils ne constituent pas la seule et unique source de critique de son œuvre. Puisque Ronsard voit en la dérive religieuse qu'est la Réforme le danger qui mine la France, il doit s'attabler à combattre ce problème.

5.1.2.1 Combattre les abus de l'Eglise

Si la France doit changer, c'est surtout parce que la guerre a causé un sérieux courroux protéiforme: le sien, qui est celui de la population devant les excès de l'Eglise, mais également celui de Dieu. Seul la fin de ces deux colères permettra de rétablir le royaume dans sa gloire jadis. Ronsard combat la déliquescence de l'Eglise, insistant sur le fait que « depuis neuf cent ans L'Eglise est depravée/ Du vin d'hypocrisie à longs traits abreuvée. »⁷³⁸ Il insiste sur le caractère

⁷³⁷ François Rigolot, « Poétique et politique: Ronsard et Montaigne devant les troubles de leur temps, » in *Ronsard et Montaigne, écrivains engagés ?*, ed. Michel Dassonville (Lexington: French Forum, 1989), 65.

⁷³⁸ Ronsard, *DGA*, vv. 57-58.

destructeur de la Réforme, condamnant « un Zvingle et un Calvin (homme séditieux) »⁷³⁹ tout en assurant aussi son audience que les catholiques ont également leur part de responsabilité dans cette destruction: « Or nous faillons aussi: car depuis saint Gregoire,/ Nul Pontife Romain dont le nom notoire,/ En chaire ne prescha. »⁷⁴⁰ Rome est donc, selon Ronsard, également blâmable dans l'avènement de la Réforme, puisque la prédication –c'est-à-dire l'annonciation de l'Evangile- n'est plus aussi primordiale qu'elle devrait l'être, ayant pour conséquence de créer des « ignorans les enfans de quinze ans. » Cette ignorance détourne l'Eglise de son objectif primordial, la prédication, en la faisant tomber dans ses travers actuels. La colère est l'expression de la frustration de Ronsard, qui exprime en elle ce qui pourrait être perçu comme une contradiction totale de son propos original; cependant, en prenant en considération le fait que la déliquescence de l'Eglise est due à la fois au poids grandissant de la Réforme, mais également à la faiblesse des officiers du dogme, il souligne le fait que ses attaques sont véritablement dirigées vers le cœur du problème, avec pour objectif de le résoudre, quels qu'en soient les auteurs. C'est la raison pour laquelle tous doivent prendre en considération le changement nécessaire, dans chaque composante, afin de permettre le rétablissement d'un équilibre dans le royaume.

L'Eglise a été dangereusement secouée par la perte des vertus qui en faisaient le facteur d'amour universel. Alors qu'elle était jadis « fondée en humblesse d'esprit, »⁷⁴¹ elle est aujourd'hui « si riche, si hautaine. »⁷⁴² L'Eglise juste et heureuse du passé était basée sur des qualités qui mettaient en emphase son humilité et son intégrité: En toute *patience* en toute

⁷³⁹ Ronsard, *DGA*, v. 60. Le « Zvingle » ici présenté est bien sur Ulrich Zwingli (1485-1531), le réformateur Suisse.

⁷⁴⁰ Ronsard, *DGA*, vv. 69-71.

⁷⁴¹ Ronsard, *DGA*, v. 88.

⁷⁴² Ronsard, *DGA*, v. 93.

obeyssance,/ Sans argent sans credit sans force ni puissance,/ Pauvre nue exilée. »⁷⁴³ L'Eglise actuelle, de son côté, est décrite en mettant l'emphasis sur l'opposé de ces qualités; en effet, si elle est « toute pleine d'escus, de fente et de domaines, » elle a gagné en richesse matérielle ce qu'elle a perdu en grandeur spirituelle, car le clergé a oublié son obligation première de secours et d'humilité: « Ses ministres enflez, et ses Papes encor/ Pompeusement vestus de soye et de draps d'or. »⁷⁴⁴

Afin de combler ce vide, Ronsard s'implique personnellement dans la démonstration, en mêlant dans son discours sa colère sur cet état de fait et sa peur par rapport à Dieu. Il donne une indication directe de la nécessité de changement, amenée par le très directif « il faut », qui introduit la nature des changements qui doivent intervenir: « Il faut donc corriger de nostre sainte Eglise/ Cent mille abus commis par l'avare Prestrise,/ de peur que le courroux du Seigneur tout puissant/ N'aille d'un juste feu nos fautes punissant. »⁷⁴⁵ Ces vers apparaissent pour Ronsard comme un constat des abus de l'Eglise catholique, qui était largement présente à l'époque dans la rhétorique de dénonciation des protestants. Sypher indique en effet que beaucoup d'auteurs catholiques de l'époque:

[...] conceded that some of the most evident symptoms of this moral disorder appeared within their own Gallican Church. The devil [...] found it easier to deceive by mingling among the falsehoods of Protestantism a few truths, and one of them was that the Catholic clergy in France, from top to bottom, largely neglected its duties and often was dissolute in its life.⁷⁴⁶

⁷⁴³ Ronsard, *DGA*, vv. 89-91. Les italiques sont de moi.

⁷⁴⁴ Ronsard, *DGA*, vv. 95-96.

⁷⁴⁵ Ronsard, *DGA*, vv. 101-04.

⁷⁴⁶ Sypher, « Image of Protestantism, » 75.

Cette image de dissolution est clairement présente chez Ronsard; celle-ci explose dans la suite du poème en mettant en relief une véritable opposition communautaire entre catholiques et protestants. Ronsard explique effectivement « Quelle fureur nouvelle a corrompu nostre aise ?/ Las ! Des Luthériens la cause est tres mauvaise, et la defendent bien: et par malheur fatal/ La nostre est bonne et sainte, et la defendons mal. »⁷⁴⁷ L'utilisation de l'interjection « Las ! » permet de démontrer toute la colère, mais également la frustration d'un Ronsard qui est le témoin impuissant de la défaillance de l'Eglise catholique. Il l'explique à travers un jeu d'oppositions croisées utilisant le vocabulaire du bien et du mal. Si les catholiques ont une cause « bonne et sainte, » elle est mal défendue. De leur côté, les « Luthériens » ont une cause « très mauvaise » qu'ils arrivent cependant à défendre de façon effective. La fourberie des protestants est responsable de la démise de la Réforme. Néanmoins, sa colère est également dirigée vers le fait que le royaume de France, qu'il aime plus que tout, est corrompu au cœur même de l'Eglise, une de ses composantes les plus importantes. Ainsi, le « nostre aise » doit être compris à la fois comme déterminant le royaume et l'Eglise. Cela suit l'appropriation de l'Eglise qu'il effectue (« nostre Eglise »), et qui permet de rendre le rapport entre Dieu et catholicisme évident. Les protestants, puisqu'ils ne sont pas membres de la communauté définie par « nostre Eglise, » ne peuvent donc pas être considérés comme des élus de Dieu. Cette communautarisation de la foi autour d'un déterminisme émotionnel instauré par Ronsard souligne l'importance dont il se sent investi à l'aune de définir le nouveau paradigme de la foi en tant qu'union. Ce « nous » de Ronsard oppose ainsi l'amour de la foi à la prétendue expression religieuse des protestants, qui n'est donc pas entourée de cette problématique d'amour; Keller souligne d'ailleurs que

⁷⁴⁷ Ronsard, *DGA*, vv. 105-08.

« Ronsard does not acknowledge Huguenots as a religious group. »⁷⁴⁸ Cet aspect non-religieux, voire antireligieux, est mis en emphase par le dénigrant « Luthériens » que Ronsard utilise pour les désigner, ce qui leur donne dans son discours une image négative, voire impie, car les associant à un homme, et non pas à un dogme. Ce dernier, malaisant, représente l'inverse de l'intégration de l'Eglise et de la nation qui doit être replacé dans un état d'interconnexion émotionnelle, qui est clé à la création de la communauté pure qu'il défend.

5.1.2.2 Remettre la France dans l'Eglise, et l'Eglise dans la France

Ronsard ajoute la notion d'appartenance nationale à celui de la religion, toujours afin de défendre le communautariste particulier qu'il a développé. Ronsard fait montre de sa frustration et de sa colère, en expliquant que ceux qui malmènent la religion sont les mêmes qui dénigrent la France: « Las ! Pauvre France hélas ! Comme une opinion/ Diverse a corrompu ta première union !/ Tes enfants qui devroient te garder te travaillent/ [...] Contre ton estomac tournent le fer tranchant. »⁷⁴⁹ L'association de « Las » et « hélas » renforce le sentiment de désespoir qu'il a déjà exprimé au sujet de la déchéance de la France; en utilisant le même système de comparaison entre la fin de la grandeur de la France d'un côté, et la mise à mal de la religion de l'autre, Ronsard effectue alors une association directe entre ces deux événements. Keller explique que cette association est au cœur de l'écriture ronsardienne des *Discours*: « Ronsard conflates Frenchness and Catholicism and accuses Protestants of betraying their country and national identity by celebrating the new faith. »⁷⁵⁰ Si les protestants sont responsables, dans son analyse, de cette trahison, et donc également de façon directe de la destruction de la France, Ronsard

⁷⁴⁸ Marcus Keller, *Figurations of France: Literary Nation-Building in Times of Crisis* (Newark: University of Delaware Press, 2011), 49.

⁷⁴⁹ Ronsard, *DGA*, vv. 119-21, 124.

⁷⁵⁰ Keller, *Figurations of France*, 45.

s'applique également dès le *Discours à G. des Autels* à condamner la France en entier, deux ans avant que cette accusation devienne centrale à sa *Remonstrance*. Il indique en effet « France, de ton malheur tu es cause en partie:/ Je t'en ay par mes vers mille fois avertie/[...] Tu te moques aussi des Prophètes que Dieu/ Choisit en tes enfans, et les fait au milieu/ De ton sein apparostre, afin de te predire/ Ton malheur advenir mais tu n'en fais que rire. »⁷⁵¹ France et émotions sont ici indubitablement reliées au thème religieux, afin de mettre en exergue la nécessité tripartite de la construction nationale qu'il défend. La France se construit, selon Ronsard, au cœur d'une communauté d'amour constituée et engendrée par le fait religieux, par le biais duquel elle est mise en performativité. Cette idée d'engendrement, Ronsard va la pousser encore plus en avant en l'appliquant au rôle d'éducation et de création de la famille royale.

5.1.3 La famille royale, figure de proue de la France

Ronsard va développer l'entité royale comme une famille, au sens émotionnel du mot, et va extrapoler son rôle sur la communauté française dans son ensemble par le biais de sa poésie. Le temps de la tristesse par rapport à la « mère éplorée » qu'est la France est maintenant fini, le poète va au contraire peindre la famille France en se basant sur la famille royale, afin d'en faire l'exemple parfait à suivre.

5.1.3.1 Glorification de la reine

La figure de la reine est, chez Ronsard, glorifiée selon deux axes: celui de guide et de chef, qui connaît l'histoire de la France, et qui s'applique à la sauvegarder, mais également celui de la

⁷⁵¹ Ronsard, *DGA*, vv. 149-50, 163-66.

mère du roi, qui doit utiliser la relation d'amour entre parents et enfants afin de lui transmettre cet amour de l'histoire. Ronsard a dans ses textes un attachement viscéral à la famille royale; deux poèmes (le *Discours à la Royne* et la *Continuation*) sont dédiés à Catherine de Médicis, et un (*Institution pour l'adolescence du roy Charles IX*) est dédié au Dauphin. Alors que Ronsard a introduit précédemment l'opposition entre passé glorieux et présent corrompu de la France et de la religion, en montrant à quel point la situation précaire dans laquelle est le royaume trouve ses origines dans la présence agressive des protestants. Il effectue autour des personnalités de Catherine et du Dauphin l'inverse; Catherine marque dans l'esprit du poète un ancrage bien entendu dans le présent –étant donné qu'elle est la régente, qui dirige le royaume en attendant que Charles IX puisse avoir atteint l'âge de régner- mais également avec le passé glorieux, et pas si lointain que cela, de la grandeur de la France. Il interpelle ainsi la régente: « Vous (Royne) dont l'esprit se repaist quelquefois/ de lire et d'escouter l'histoire des François,/ Vous sçavez (en voyant tant de fais memorables)/ Que les siecles passez ne furent pas semblables. »⁷⁵² Ronsard souligne dans ces quelques vers une sorte de paradoxe. S'il exprime, sous la forme d'une petite pique, l'origine non française de la régente, en expliquant qu'elle lit l'histoire « des François, » qui n'est donc pas la sienne, il l'implique néanmoins complètement dans la vie du royaume, car justement elle connaît bien ce que le passé a représenté de glorieux pour la France, et à quel point l'état actuel en est différent; elle est ainsi impliquée émotionnellement dans la vie du royaume, en ayant remplacé par l'amour qu'elle lui porte le manque de filiation directe que sa naissance italienne avait pu apporter. Son rapport avec la communauté de la France est réel et non feint.

⁷⁵² Ronsard, *DR*, vv. 25-28.

A travers la passion que Catherine a pour l'histoire,⁷⁵³ Ronsard démontre à quel point celle-ci est à même de faire une transition entre ce passé glorieux et ce présent déconfit, afin de mener le royaume à un avenir radieux. L'anecdote de Ronsard sur la passion de Catherine est particulièrement importante à prendre en considération sur plusieurs aspects. En effet, il introduit Catherine de plain-pied dans le giron national français. Malgré la petite pique du début sur le fait qu'elle ne soit pas née Française, son intérêt marqué pour l'histoire de son pays d'adoption, de même que le fait qu'elle ait mis au monde l'héritier de la couronne, en fait alors une figure plus française que bien d'autres, et particulièrement ceux qui sont accusés de détruire le royaume. En un sens, Catherine, une étrangère, est celle qui est à même de sauver le royaume: elle a étudié ce dernier, de l'intérieur et de l'extérieur, et connaît donc parfaitement ses coutumes, mais également ses devoirs, en un mot son histoire. En aimant ce royaume qui n'était pas originellement le sien, elle s'est inscrite dans la même ligne que les Français de pure souche qui aiment leur pays, en devenant alors, exactement comme eux, membre de la communauté émotionnelle qui lie entre eux ceux qui aiment la France. Daniel Ménager explique que « ce qui reste, pour Ronsard, incompréhensible, c'est l'oubli du passé national, et, d'une manière plus générale, celui de la tradition. »⁷⁵⁴ Ronsard situe le rôle de Catherine dans cette notion de tradition historique, celui de lectrice de l'histoire, de mère du roi, et, j'argue, de mère de la communauté catholique française. Elle doit diriger le royaume avant qu'il ne coure à sa perte, en donnant l'amour immodéré qu'elle a pour la France au peuple digne de le recevoir, chose qu'elle a déjà commencé à effectuer en donnant au royaume un fils, le roi, qui est donc un appendice naturel de cet amour.

⁷⁵³ Pour un panorama général sur la vie politique et intellectuelle de la reine, voir Ivan Cloulas, *Catherine de Médicis* (Paris: Fayard, 1979).

⁷⁵⁴ Daniel Ménager, *Ronsard, le roi, le poète et les hommes* (Genève: Droz, 1979), 208.

L'apprentissage de l'histoire de France qu'a fait Catherine doit être vu comme une action didactique que cette dernière a entreprise, afin d'expliquer à son fils la façon dont l'amour qu'elle porte à cette France millénaire qu'elle admire doit être au cœur de son institution en tant que roi. Ronsard souligne en effet l'importance de ces lectures dans l'appréhension des grandeurs et misères de la France par la reine: « Un tel Roy fut cruel, l'autre ne le fut pas:/ L'ambition d'un tel causa mille débats:/ Un tel fut ignorant, l'autre prudent et sage,/ L'autre n'eut point de cœur, l'autre trop de courage. »⁷⁵⁵ Chacun des bons rois du passé a été magnanime (« prudent et sage »), non cruel, et courageux (« trop de courage ») là où le mauvais souverain est « cruel, » « ignorant, » et « n'eut point de cœur. » Partant de ce postulat, Ronsard effectue une explication des devoirs de Catherine. S'étant finalement trouvée en tant que Française, elle va devoir effectuer cette même démarche didactique, mais cette fois sur son fils, afin de pouvoir lui permettre de grandir en tant que chrétien et en tant que souverain. Elle doit également lui enseigner les bases importantes d'une gouvernance émotionnelle, afin d'en faire un écho des nobles souverains qu'elle a lus, ce qui lui permettra alors de ne pas être seulement un roi grâce à sa lignée, mais également grâce à son cœur, car il aura appris grâce à elle à aimer le passé glorieux de la France. Il pourra ainsi véritablement s'inscrire comme le vrai leader de la France, pas seulement par son droit naturel, mais naturellement grâce à son implication émotionnelle.

Le but ultime de la reine est effectivement de faire de son fils un bon souverain. Grâce aux exemples qui se trouvent dans les livres qu'elle a lus, elle va pouvoir aider son fils à effectuer cette même démarche:

Il faut donq dés jeunesse instruire bien un Prince,

Afin qu'avec prudence il tienne sa province.

⁷⁵⁵ Ronsard, *DR*, vv. 29-32.

Il faut premierement qu'il ait devant les yeux
La crainte d'un seul Dieu: qu'il soit devotieux
Vers l'Eglise approuvée et que point il ne change
La foy de ses ayeuls pour en prendre une estrange:
Ainsi que nous voyons instruire nostre Roy.⁷⁵⁶

Ronsard insiste sur la nécessité de commencer l'éducation du roi dès le plus jeune âge, en lui donnant les bases d'une royauté bonne et pure. Les deux conseils de « prudence » et fermeté (« tienne sa province ») peuvent être vus comme des références directes au passé, présent dans les livres que Catherine a lus, et que Ronsard enjoint cette dernière de propager afin de redonner au royaume la joie et la grandeur qui étaient siens, en le tirant de son marasme. Le deuxième, qui est sans doute le plus important acte de focalisation de Ronsard, est celui de la religion. Dans l'effort de sauvegarde du royaume en effectuant un retour vers le bonheur et la joie du passé glorieux, la foi catholique doit d'être sauvegardée (« La foy de ses ayeuls »). Elle est ainsi liée à cette notion de grandeur que Ronsard défend; foi et gouvernance sont introduits sous une forme communautaire: partant du postulat que le roi doit se conforter à la vraie religion, l'association dans la rime de « prince » et « province » permet de mettre en relation la capacité du roi bien instruit, ayant l'amour de son royaume. Puisque la reine a l'amour de la France, elle doit la donner à son fils, qui va à son tour l'appliquer dans son état de gouvernance de sa « province. » Le thème de la famille est ici à son paroxysme, à la maternité de Marie répondant le côté paternel de Dieu. Du côté de Catherine, c'est la première fois que son côté maternel est directement mis en avant de façon textuelle à travers l'expression « Royne mere. » De même que le salut des hommes est venu du don de Dieu de son fils, le salut de la France doit passer par le don du

⁷⁵⁶ Ronsard, *DR*, vv. 35-41.

Dauphin par Catherine, liant ainsi de façon émotive religion, gouvernance, et histoire, dans un effort de communiquer la nécessité pour Ronsard de mettre un terme à la dangereuse escalade des violences.

5.1.3.2 Eduquer le dauphin pour préparer l'avenir

Dans son *Institution pour l'adolescence du Roy tres-chretien Charles IXe de ce nom* (1561) Ronsard continue son discours entre religion, gouvernance et histoire qu'il avait initié avec Catherine. Après avoir expliqué les origines du Dauphin comme l'union entre la France-Catherine, baignée par l'amour de l'histoire de France, et la toute puissance de Dieu paternel, il s'applique à montrer comment le Dauphin, fruit de cette union, doit s'imposer comme le trait d'union de ces deux entités, en se créant comme une communauté d'amour de la France et de la foi; il est le fils spirituel, comme je l'ai expliqué, de Marie, qui s'est imposé durablement dans la France, et de Dieu, dont il doit défendre la parole. En tant que fruit de cet union, il doit propager l'amour de la France forte et de la religion, qui l'ont lui-même créé, afin de rallier à lui de façon concrète la population du royaume

Ronsard considère que, malgré la grande éducation qui a été donnée par la reine, le Dauphin a encore besoin d'être éduqué. Ronsard commence d'ailleurs son analyse en expliquant que « ce n'est pas tout d'estre Roy de France,/ Il faut que la vertu honore vostre enfance. » Le poète se positionne ainsi en tant que juge, mais également garde-fou de la personne royale. Juste comme la reine a montré la voie à Charles en lui donnant l'amour de la France, les écrits de Ronsard sont une continuation de la création émotionnelle du souverain, en éduquant le jeune prince à l'amour de la France et de la foi, vu non pas par ses parents, mais par un de ses futurs sujets. Si la monarchie de droit divin est une certitude, il faut néanmoins pour le jeune roi prouver qu'il a la sagesse et la force nécessaires pour pleinement devenir cette personne royale

adulée et respectée de tous, et qu'il a réussi à appréhender le message d'amour que la reine lui a enseigné. Le poème est composé selon un double modèle. Dans un premier temps, Ronsard insiste sur les notions qui sont traditionnellement présentes dans une telle littérature didactique; le roi doit être sage (« Un roy pour estre grand ne doit rien ignorer »⁷⁵⁷), doit être un bon guerrier, qui pourra guider ses hommes (« Il ne doit seulement sçavoir l'art de la guerre »⁷⁵⁸). Il doit également être élevé dans un climat intellectuel (« Ils deviennent appris en la Mathématique,/ En l'art de bien parler, en Histoire et Musique,/ En Physiognomie, à fin de mieux sçavoir/ *Juger de leurs sujets* seulement à les voir. »⁷⁵⁹) Cette notion de jugement est très importante dans l'optique de la deuxième dimension sur laquelle Ronsard s'appuie pour le développement d'un souverain, à savoir cette dimension religieuse qui est centrale chez le poète.

Ronsard explique en effet l'importance du respect de la religion –celle des ancêtres, dont il doit être le garant, pour que ce dernier soit véritablement institué dans son rôle de souverain: « Apres il faut tenir la loy de bos ayeux,/ Qui furent roi en terre et sont là haut aux cieux:/ Et garder que le peuple imprime en sa cervelle/ Le curieux discours d'une secte nouvelle. »⁷⁶⁰ L'opposition entre ancienneté/tradition/grandeur et nouveauté/fausseté/déclin est développée de façon encore plus claire qu'avec Catherine, puisque Ronsard s'adresse ici directement au futur de la France, le roi en devenir qu'il essaie de créer selon son idée bien arrêtée de la royauté, unie et catholique. Holt rappelle que « each new monarch swore at his coronation to extirpate heresy from the kingdom. »⁷⁶¹ Dans l'exemple qui est donné par Ronsard, cette nécessité d'extirpation

⁷⁵⁷ Ronsard, *IAR*, v. 12.

⁷⁵⁸ Ronsard, *IAR*, v. 13.

⁷⁵⁹ Ronsard, *IAR*, vv. 37-40. Les italiques sont de moi.

⁷⁶⁰ Ronsard, *IAR*, vv. 67-70.

⁷⁶¹ Mack P. Holt, *Renaissance and Reformation France, 1500-1648* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 120.

du mal de la France est exprimée directement par le poète, qui se positionne comme un lien émotionnel entre passé et présent, pour préparer l'avenir du royaume et du roi. Si Ronsard souligne l'importance du rôle royal, il met également en emphase le besoin de faire du roi un être bon vivant:

Les Princes sans amis sont toujours malheureux.

Aimez les gens de bien, ayant tousjours envie

De ressembler à ceux qui sont de bonne vie.

Punissez les malins et les seditieux:

Ne soyez pas chagrin, despit ne furieux:

Mais honneste et gaillard, portant sur le visage

De vostre gentille ame un gentil tesmoignage.⁷⁶²

Ronsard souligne l'importance des émotions dans la construction de la relation entre le prince et ses sujets. De même que les gouvernants doivent savoir s'entourer de gens de bien (pour ne pas être « malheureux »), celui-ci doit également montrer et porter en lui les traces du bonheur de sa tâche. Dans cet extrait, Ronsard explique qu'être un souverain aimant et simple, c'est se rapprocher des émotions simples vécues par la majorité des Français, qui seraient alors plus prompts à le reconnaître comme l'un des leurs. Le roi aurait donc un besoin viscéral d'amour, qui doit être bidirectionnel, non seulement envers lui-même, mais également envers la/les personne(s) aimé(es). Je vois encore dans cette description des émotions du prince, liées à l'amour qu'il reçoit, une allusion au passé de la France que Ronsard n'a cessé de défendre. Les personnes qui doivent être prises en exemples (« ceux qui sont en bonne vie ») sont les adeptes de la vraie foi, celle du roi. Ceux-ci, en adhérant à cet esprit national qui est prôné comme étant

⁷⁶² Ronsard, *IAR*, vv. 168-74.

le seul à même de permettre à la France de retrouver son éclat passé, rendent tout ce que le roi leur apporte en infusant en lui des émotions joyeuses (« honneste et gaillard; » « De vostre gentille ame un gentil tesmoignage. ») En contre partie, ceux n'adhérant pas à cette politique doivent être traités en conséquence (« Punissez les malins et les séditieux »), Ronsard insistant sur « Ne soyez point chagrin, depit ne furieux. » Ronsard institue les différents niveaux d'amour qui sont nécessaires à l'institution d'un souverain, à savoir aimer la religion, la France, et la population, mais également être aimé. L'un sans l'autre ne marcheraient pas; en effet, il serait bien difficile de vouloir s'imposer en tant que leader de la communauté-France, si lui même n'est pas touché par l'amour de ses sujets. C'est une composante primordiale de la construction de la communauté émotionnelle, à travers un échange de l'amour requis entre les différents membres qui le constituent. Ronsard se pose en facilitateur de ce procédé, de la même manière que la reine.

C'est en ayant une corrélation entre état émotionnel et réception de cet état par l'autre que se crée, selon le poète, une communauté partageant les mêmes codes, renforcée par cet état d'interaction qui scelle l'union. Ronsard veut que la France retrouve cet état de puissance émotionnelle, de lien inaltérable qui était sienne dans le passé, quand le royaume était encore puissant. L'histoire et la religion sont mises en exergue comme le témoignage que Catherine passe au Dauphin, celui de la reconstruction d'une communauté émotionnelle pour et par le souverain. Toute construction passant par cet intermédiaire dogmatique, le protestant apparaît comme non seulement l'ennemi religieux, qui par son action de disruption du courant traditionnel du dogme met à mal la relation entre peuple et roi, mais avant tout, dans le discours de Ronsard, il est celui qui détruit la tradition et l'histoire, en remettant en question toute la grandeur de la France afin d'installer des idées insidieuses « anti-France. » Ronsard voit dans

ceci une destruction du royaume, en insinuant des idées malsaines qui mettent en danger l'héritage et la transmission du message millénaire de la France. Il implore effectivement les historiens de devenir les témoins des misères du royaume:

O toy historien, qui d'encre non menteuse
Ecris de nostre temps l'histoire monstrueuse
Raconte à nos enfans tout ce malheur fatal,
Afin qu'en te lisant ils pleurent nostre mal.
Et qu'ils prennent exemple aux pechez de leurs peres,
De peur de ne tomber en pareilles miseres.⁷⁶³

L'historien est le seul porteur de vérité, dont les écrits restent comme un témoignage pour le futur des problèmes « de nostre temps l'histoire monstrueuse. » Il est dépositaire de la connaissance du passé, et peut donc ainsi témoigner de la grandeur de ce que la France était avant. Il est donc le témoin idéal pour démontrer à quel point l'action de la Réforme a été néfaste. L'opposition entre « nous » et « nos enfans » met en emphase cette nécessité de témoigner, mais également de changer le problème. La « peur » est ainsi ce qui doit motiver les « enfans » à choisir la bonne direction, celle de la tradition, et non pas celle du changement néfaste que représente le protestantisme. Ferrer indique que la démarche de Ronsard est « de fixer en traits de feu les malheurs du pays dans le but d'émouvoir et d'édifier la race future. »⁷⁶⁴ Le futur de la France est non seulement celui du peuple, mais également celui de la gouvernance, par le biais de Catherine. Ronsard souligne l'importance de revenir à la continuité historique du royaume, qui a derechef était mise à mal par l'arrivée de la Réforme, dont les maux vont

⁷⁶³ Ronsard, *DR*, vv. 115-20.

⁷⁶⁴ Ferrer, *Sur les Discours*, 34.

cristalliser l'attaque de Ronsard, en devenant le cheval de bataille contre lequel il va utiliser sa poésie comme une arme à la fois offensive et défensive.

Les protestants sont donc le grand ennemi que combat Ronsard, le corrupteur de religion et de nation qu'il convient de dénoncer et d'attaquer. Ils sont accusés d'un double crime dans les vers du poète: celui de la tentative de destruction du royaume, et celui de la désacralisation de la religion. Mais loin de les utiliser simplement comme des boucs émissaires sur lequel il libère gratuitement son ire, Ronsard va plutôt utiliser les attaques contre la Réforme afin de montrer à quel point cette dernière, loin d'être simplement un fait religieux, représente une menace tangible et physique visant à détruire la communauté française.

5.1.4 Poésie et émotions au service de la nation

Les critiques sont partagés sur la position de Ronsard sur la religion dans sa poésie. Higman met l'emphasis sur le fait que « the place of strictly religious matters in these poems is small indeed. Of far greater importance is the place of political argument. »⁷⁶⁵ Ferrer insiste de son côté sur le fait que « la critique tend à réduire l'inspiration chrétienne des *Discours* à la portion congrue au profit des dimensions politiques et polémiques. Pourtant, la mission patriotique de Ronsard est inextricablement liée à la religion catholique. »⁷⁶⁶ Si ces deux explications portent en elles l'importance de l'implication religieuse dans le discours politique de Ronsard, il ne faut pas cependant pas la réduire à ceci; il ne faut pas non plus considérer ce dernier comme un fervent et aveugle défenseur jusqu'au-boutiste de la chrétienté. Je vais me concentrer sur la façon dont Ronsard utilise le rapport à la religion d'une façon pragmatique, en la considérant comme une

⁷⁶⁵ Francis Higman, *Lire et Découvrir*, 477.

⁷⁶⁶ Ferrer, *Sur les Discours*, 98.

composante nécessaire du royaume, mais également comme un lien communautaire émotionnel, une balise qui sert à unifier ceux qui partagent ce même sentiment. Il développe tout au long des *Discours* une dialectique binaire entre les catholiques et les protestants, qui est déclinée durant l'intégralité de l'œuvre entre divers dénominateurs marquant cette opposition: amour de la vraie foi, haine envers ses ennemis, vices et vertus, intérieur et extérieur. L'assimilation entre protestantisme et trahison de la France doit être examinée d'ailleurs de ce point de vue, en tant que disruption de la quiétude nationale, et principalement en examinant la façon dont Ronsard créé la Réforme comme une sorte de communauté émotionnelle maléfique, opposée à la France.

5.1.4.1 Dénoncer l'ennemi extérieur: la Réforme, agent étranger

La Réforme est dangereuse pour Ronsard, car elle apporte peur et déséquilibre émotionnels dans le royaume. Il voit en elle avant toute autre chose une force étrangère qui essaie d'envahir le royaume pour le détruire de l'intérieur, en l'introduisant sous la forme d'une communauté émotionnelle maléfique. Dans la *Remontrance*, il pousse cette analogie en la rendant l'égale des grands envahisseurs du passé: « Je n'aime point ces noms qui sont finis en *os*./ Gots, Cagots, Austregots, Visgots et Huguenots/ Ils me sont odieux comme la peste, et je pense/ Qu'ils sont prodigieux à l'empire de France. »⁷⁶⁷ Ce que n'aime pas Ronsard est l'attaque de ceux qu'il considère comme des barbares contre le royaume. Cette énumération associe les huguenots avec les grands envahisseurs Goths qui terrorisèrent le royaume de France aux IV^{ème} et V^{ème} siècles⁷⁶⁸, mais qui furent également une menace pour Rome, en mettant la ville à sac, et donc en

⁷⁶⁷ Ronsard, *RPF*, 213-16.

⁷⁶⁸ Pour plus d'informations sur l'invasion des Goths et des autres peuplades germaniques, voir Peter J. Heather, *The Goths* (Oxford: Blackwell, 1996).

piétinant son importance religieuse en 410, 455 et 546.⁷⁶⁹ Les homophonies de leurs noms permettent, déjà, d'introduire cette notion de famille mauvaise. Ils ont pour ainsi dire le même nom, sont détestés du poète et ne sont occupés qu'à piller et détruire. Par ces quelques vers, Ronsard pose la Réforme comme une entité négative et destructrice, dont l'objectif ne peut être que néfaste, et contre laquelle seulement la même approche que la sienne –la haine- est acceptable.

Les huguenots sont représentés comme une armée anti-française, destructrice de religion, malade et impure (le mot « cagot » était un fort terme injurieux, utilisé pour désigner les lépreux.⁷⁷⁰) L'utilisation précise du vocabulaire des Goths est aussi pour Ronsard une subtile façon de rappeler l'origine géographique et culturelle de ces derniers, à savoir les contrées germaniques. De même que ceux-ci mirent à mal la chrétienté et le royaume de France, les idées de la Réforme, elles aussi venant des pays germaniques, sont aussi une grande menace. La haine de Ronsard les transforme alors en une bête malfaisante, eux qui sont « odieux comme la peste, » et qui sont « prodigieux à l'empire de France. » Le terme « prodigieux » doit ici être pris dans son acception de « phénomène surnaturel ayant valeur de signe (favorable ou défavorable). »⁷⁷¹ Le mauvais augure de la Réforme est personnifié en une entité dont sa physicalité exprime tout son mal. Elle pourrait donc, selon le poète, être également une force destructrice pour le royaume, en emportant tout sur son passage.

Cette corruption venant de l'étranger est décrite comme ayant déjà causé la démise, ou tout au moins de sérieux problèmes dans toute l'Europe:

Au bruit de ce serpent que les monts redoublèrent,

⁷⁶⁹ Voir *The Goths*.

⁷⁷⁰ *Dictionnaire du Moyen Français*, atilf.atilf.fr, consulté le 30 décembre 2012.

⁷⁷¹ *Dictionnaire du Moyen Français*, atilf.atilf.fr, consulté le 30 décembre 2012.

Le Danube et le Rhin en leurs courses en tremblèrent,
L'Allemagne en eut peur, et l'Espagne en fremit:
D'un bon somme depuis la France n'en dormit,
L'Italie s'estonna, et les bords d'Angleterre
Tressaillirent d'effroy comme au bruit d'un tonnerre.⁷⁷²

Le mal protestant est comparé à un « serpent, » qui, dans le contexte de l'explication et de l'application du religieux fait par Ronsard, amène directement une référence à la *Genèse*, où le serpent, le « plus rusé des animaux des champs, que l'Eternel Dieu avait fait »⁷⁷³ est une représentation de la tentation et du mal, qui cause la perte d'Adam et Eve et leur chute du jardin d'Eden, où ils vivaient une vie de plénitude et de bonheur, pour les affres et les duretés de la vie terrestre. Le serpent protestant chez Ronsard est un corrupteur si puissant qu'il en arrive même à changer les particularités physiques des pays qu'il corrompt (« les monts redoublèrent, » « en leurs courses en tremblèrent »). Les quatre grands royaumes chrétiens d'Europe ont souffert devant les maléfices de ce dernier, montrant même les manifestations physiques de ce malheur (« tressaillirent d'effroy »). Ronsard veut démontrer que tout le mal qu'il pense de la Réforme n'est pas à prendre à la légère. Elle n'apporte rien de ce que les protestants voudraient faire croire. En décrivant les idées nouvelles comme une émanation directe de Satan, Ronsard souligne que la Réforme n'a d'autres buts que de détruire la chrétienté. Il souligne également le fait que cette destruction vient de l'intérieur, comme une excroissance s'extirpant de la communauté d'amour qu'était le royaume; son prochain objectif sera donc de critiquer l'Opinion elle-même, le suppôt de la Réforme.

⁷⁷² Ronsard, *RPF*, vv. 311-16.

⁷⁷³ *Genèse* 3:1, Louis Segond.

5.1.5 Les maux d'opinion, et la manipulation de la population

Si Ronsard déteste autant la Réforme, et tout ce qu'elle apporte, c'est que, comme il l'indique dans la *Remontrance*, « [...] toute chose en l'homme est desbordée,/ Quand par l'opinion la raison est guidée. »⁷⁷⁴ Cette déclaration est l'un des nombreux témoignages que Ronsard effectue pour crier son désarroi et son profond dégoût, voire sa haine de l'opinion. Il ne s'intéressait pas au peuple, cette concentration relativement vulgaire de gens inaptes à comprendre la beauté et la portée de sa poésie; Lestringant souligne que la Réforme « flatte le peuple, ce peuple que Ronsard [...] méprise par principe et par profession. »⁷⁷⁵ Cependant, l'arrivée massive des idées réformatrices, et l'importante implantation que ces dernières eurent sur la population générale de la France, firent que Ronsard commença à considérer cette opinion comme un ennemi, Hanks expliquant que « when opinion began to divide the country, Ronsard saw it as a hideous monster to be destroyed. »⁷⁷⁶ Cette haine, Ronsard l'a développée très tôt dans le conflit, et l'a utilisée dans une vibrante dénonciation des maux d'opinion dans le *Discours à la Royne*.

5.1.5.1 L'origine ancestrale du mal

Alors que la communauté chrétienne est représentée comme étant basée sur l'amour, Ronsard explique que l'opinion a été créée par des émotions violentes et néfastes de peur, colère et violence. Il commence par expliquer son caractère immémorial, en traçant ses origines jusqu'à « Jupiter. » Ce dernier a enfanté « l'Opinion, peste du genre humain »⁷⁷⁷ avec « Dame

⁷⁷⁴ Ronsard, *RPF*, vv. 235-36.

⁷⁷⁵ Lestringant, *Sur les Discours*, 12.

⁷⁷⁶ Hanks, *Ronsard and Biblical Tradition*, 96.

⁷⁷⁷ Ronsard, *DR*, v. 134.

Présomption. »⁷⁷⁸ A l'origine, cet acte est une conséquence de la grande colère de Zeus, qui était « fasché contre la race des hommes. »⁷⁷⁹ La raison pour laquelle cette colère était présente vient du fait que les hommes ont voulu découvrir le mystère des dieux, en essayant d'accéder à une strate de connaissance qui ne leur était pas destinée: le poète explique qu'ils « [...] vouloyent par curieuse audace/ Envoyer leurs raisons jusqu'au Ciel pour scavoir/ Les hauts secrets divins que l'homme ne doit voir. »⁷⁸⁰ Il y a bien sur un parallèle à prendre en considération ici entre le mystère de Dieu, et la volonté de découvrir et de se passer d'un intermédiaire entre lui et ses fidèles, l'une des bases de la Réforme que Ronsard attaquait particulièrement, et que je développerai ultérieurement, et le comportement des hommes de l'antiquité grecque. Ceux-ci voulaient s'approcher au plus près de Dieu, allant même alors à l'encontre de leurs devoirs en tant qu'adorateurs.

Le comportement immoral de l'Opinion est la force créatrice de la colère de Zeus; cette colère qui pousse Zeus à aller folâtrer, où il trouve Dame Présomption endormie. Le fait que celle-ci soit passive, car endormie, et l'état d'esprit de Zeus, qui est décrit comme étant « gaillard, »⁷⁸¹ laissent fortement penser (en adéquation avec les traditionnelles représentations de Zeus) qu'Opinion a été conçue suite à un viol. Sa nature mauvaise serait donc, selon Ronsard, liée aux origines de sa naissance, à la nature de sa mère, mais également de la cause de Zeus, dont la colère a provoqué cette escapade. On peut faire alors un parallèle entre Zeus, le roi des dieux, et l'Eglise catholique. Là où la France est une communauté d'amour créée par la relation entre Eglise et royaume, c'est-à-dire entre le père des cieux et la mère créatrice qu'est Catherine,

⁷⁷⁸ Ronsard, *DR*, v.132.

⁷⁷⁹ Ronsard, *DR*, vv. 127-28.

⁷⁸⁰ Ronsard, *DR*, vv. 128-30.

⁷⁸¹ Ronsard, *DR*, v. 131.

Opinion s'est arrachée de cette communauté idéale, et est le fruit d'un viol, une relation triste et impure entre un père colérique et une mère violentée. De même que la création de la Réforme serait en quelques sortes une faute de l'Eglise, la naissance d'Opinion est représentée comme une faute directe de Zeus, qui par son manque de patience devant le comportement des hommes a créé cet enfant par un viol, un acte de violence extrême. Pour continuer la métaphore qui est tissée tout au long de ses discours sur les communautés en tant que famille, Ronsard souligne le caractère dysfonctionnel de la famille d'Opinion, représentant la Réforme, qui contrairement au Dauphin, n'est pas le fruit de l'amour entre deux entités bienveillantes, mais au contraire le rejeton d'une relation monstrueuse, impie et sacrilège

Cette relation transparait dans la description de l'enfant, qui « mesmes ses parents faisoit trembler d'horreur. »⁷⁸² Ses attributs émotionnels soulignent tous les maux qu'elle représente, que ce soit la méchanceté (« Son cœur estoit couvé de vaine affection; »⁷⁸³) son arrogance (« Elle avoit le regard d'une orgueilleuse beste; »⁷⁸⁴) et son arrivisme (« Et sous un pauvre habit cachoit l'Ambition. »⁷⁸⁵) Pour compléter ce tableau des vices, la fourberie d'Opinion est soulignée par sa propension à pouvoir furtivement blesser et commettre ses méfaits, grâce à des attributs physiques qui lui facilitent cette tâche: elle est « légère, » et elle ne fait pas de bruit en marchant (« Ses jambes et ses pieds [...] Estoyent faits de la laine et de cotton bien tendre. »⁷⁸⁶) Cette description de l'Opinion comme un monstre corrompateur, encore plus que ceux qui l'ont conçue, et dont la grande fourberie est un instrument de destruction qu'elle va utiliser afin de démolir l'unité nationale, souligne la nécessité de détruire cette menace, sous peine qu'elle devienne un

⁷⁸² Ronsard, *DR*, v. 138.

⁷⁸³ Ronsard, *DR*, v. 141.

⁷⁸⁴ Ronsard, *DR*, v. 139.

⁷⁸⁵ Ronsard, *DR*, v. 142.

⁷⁸⁶ Ronsard, *DR*, vv. 146-47.

véritable souci pour le royaume, que Ronsard redoute au plus haut point.

L'horreur et la corruption d'Opinion se sont effectivement propagées dans tout le royaume. Le poète explique en effet qu'elle « Vint se loger par d'estranges moyens,/ Dedans le cabinet des Théologiens. »⁷⁸⁷ En quittant le registre mythologique pour l'appliquer de façon directe au contexte politico-religieux de la Réforme, Ronsard montre comment les émotions fourbes d'Opinion ont pris corps dans la discussion malsaine des textes religieux par les adeptes de la Réforme. Il semble que Ronsard condamne cette communauté car elle s'intéresse plus à adorer la discussion des textes, qui est donc la bravade des lois de Dieu, que d'adorer Dieu lui-même. Le poète attaque cette approche en traitant les adeptes de « nouveaux Rabins, » qui, utilisé dans une acception péjorative et antisémite, renforce toute la haine que Ronsard ressent pour l'opinion. Le monstre est accusé, par ses actions, de vouloir causer la fin du royaume en demandant l'aide des royaumes étrangers (« Mendiant le secours de Savoye et d'Espagne »⁷⁸⁸), tout en fourbissant les armes de la guerre civile. L'opinion détruit la structure familiale de la France, car il « arme le fils contre son propre père/ Le frère factieux s'arme contre son frère/ La sœur contre la sœur,/ Et les cousins germains veulent tremper leurs mains. »⁷⁸⁹ L'analogie entre France et famille est un trait commun de l'écriture Ronsardienne. Keller souligne que « Ronsard [...] figure[s] the French as an imaginary family and personif[ies] France as their mother. »⁷⁹⁰ La Réforme est à la base de cette destruction familiale, que ce soit au cœur du royaume (les allusions à la filiation directe entre père, fille et frère), ou à l'extérieur.

Les « cousins germains » dont il est question pourraient être perçus comme les royaumes

⁷⁸⁷ Ronsard, *DR*, vv. 149-50.

⁷⁸⁸ Ronsard, *DR*, v. 156.

⁷⁸⁹ Ronsard, *DR*, vv. 158.

⁷⁹⁰ Keller, *Figurations of France*, 41.

anciennement amis de la France, qui, par les jeux d'alliance, sont devenus des membres « réels » de la famille étendue de la France par le biais de mariage, et que la traîtreuse mise en place de la Réforme rend coupable, selon Ronsard, de vouloir détruire leur propre famille. Ces maux intérieurs causent la disruption de la vie de tous les jours, Ronsard décrivant même la façon dont la vie économique du royaume est remise en question par cette intrusion étrangère en son sein. Tous les pans de l'activité économique sont touchés, en commençant par l'artisan, qui « par ce monstre a laissé sa boutique,/ Le pasteur ses brebis[...]/ Sa nef le marinier, sa foire le marchand. »⁷⁹¹ Les métiers physiques et de commerce ne sont pas les seuls, puisque même les professions intellectuelles sont touchées, car parmi ses abandons, on peut citer « [...] L'avocat sa pratique/ [...] Et par lui le preud'homme est devenu méchant. »⁷⁹² Finalement, l'avenir même du royaume est mis en danger, car « L'escolier se desbauche. »⁷⁹³

Par le biais de ce terrible panorama, Ronsard souligne l'important pouvoir de destruction de l'opinion. Si les idées de la Réforme sont mauvaises, elles ne deviennent dangereuses qu'à partir du moment où elles sont relayées et colportées. C'est à ce stade de sa dénonciation que Ronsard souligne que « morte est l'autorité. »⁷⁹⁴ Le royaume est plongé dans un état émotionnel malsain, où le risque de chaos est présent partout et tout le temps. Les bases pures du royaume en sont viciées, pour être remplacées par « Le désir, l'avarice et l'erreur insensée. »⁷⁹⁵ La France est souillée, et le blasphème devient alors une conséquence normale aux malheurs qui se sont déjà déversés sur le royaume.

⁷⁹¹ Ronsard, *DR*, vv. 167-69.

⁷⁹² Ronsard, *DR*, vv. 168, 170.

⁷⁹³ Ronsard, *DR*, v. 171.

⁷⁹⁴ Ronsard, *DR*, v. 175.

⁷⁹⁵ Ronsard, *DR*, v. 177.

5.1.5.2 Opinion: une armée antireligieuse et blasphématoire

Dans la dernière partie de la critique de l'opinion publique, Ronsard laisse parler sa colère par rapport au comportement de cette dernière; il utilise un vocabulaire négatif et belliqueux pour construire les protestants comme une communauté négative qui apparaît comme l'antithèse de la France qu'il défend. Il souligne en effet l'une des actions effectuées par les foules d'Opinion, à savoir la désacralisation des lieux de culte: « On fait des lieuz sacré une horrible voirie/ Une grange, une estable et une porcherie/ Si bien que Dieu n'est seur en sa propre maison. »⁷⁹⁶ Le blasphème protestant est développé à travers un double constat de bestialité et de saleté. L'utilisation d'un champs lexical liant animalité et malpropreté par le biais du vocabulaire de l'habitation animale (« grange, » « estable, » « porcherie ») et de la décharge (« voirie ») est une façon pour Ronsard de dénoncer la saleté et la bestialité de la Réforme, tout en y imprégnant durablement son dégoût et sa colère. Même les églises, lieux consacrés, et donc ayant dans leur essence la présence de Dieu, perdent à cause de la « porcherie » réformiste cet aura, qui fait que Dieu n'est même plus trouvé dans les lieux de culte (« Si bien que Dieu n'est seur en sa propre maison. »⁷⁹⁷) A travers de l'attaque de l'église, lieu de l'attaque de l'Eglise, il faut se rappeler de l'origine grecque du mot « ἐκκλησία » qui signifie assemblée. Ronsard voit donc l'attaque malsaine contre les églises et leurs profanations comme un signe évident des émotions démoniaques colportées par la Réforme. Il n'y a pas de « bons » protestants; ils sont tous des bêtes unifiées autour de la même volonté de mettre à mal la communauté catholique.

Cette vision manichéenne de deux blocs opposés ne prend pas justement en considération les enjeux véritables de la population réformée vus de l'intérieur. Si, comme Heller l'annonce,

⁷⁹⁶ Ronsard, *DR*, vv. 179-81.

⁷⁹⁷ Ronsard, *DR*, v. 181.

« the nobility dominated both the Huguenots and Catholic parties during the civil wars, » il explique néanmoins tout de suite le fait que « within the Huguenot party there was a constant tension between the aristocracy and the middle class. »⁷⁹⁸ Les classes dirigeantes et intellectuelles des protestants n'encourageaient pas les massacres et les destructions; Lestringant souligne que ces actions « choquaient même les protestants modérés, »⁷⁹⁹ car elles ne voulaient pas faire de ce débat principalement religieux un embrasement national, tout au moins au niveau de la Première Guerre de Religion. Malgré les élucubrations de Ronsard, qui dénonce la Réforme comme une attaque malfaisante de l'étranger, les faits qui se sont réalisés en France n'appelaient pas à un renversement du roi. Pour Ronsard, la communauté de haine qu'était Genève, qu'il voyait être la capitale du mal, était l'épicentre de tout. Quiconque quittait la France pour s'en prendre à ses institutions en attaquant la religion était donc de facto pour le poète un agent de l'étranger, car il ou elle avait rejoint cette antithèse de la France (ne suivant pas la religion catholique, et n'étant pas dirigée par un roi.)

Malgré cette différenciation claire dans l'esprit de Ronsard, Lestringant explique que, loin d'être ancrée dans un contexte d'invasion et d'origine extranationale, la Réforme était devenue un fait français: « ce que Ronsard, en définitive, ne comprend pas, ou plutôt refuse de comprendre dans le protestantisme, c'est que la Réforme est bien un fait national. Calvin n'est pas exactement Luther: non seulement c'est un français, mais il n'a cessé de proclamer sa fidélité au roi de France. »⁸⁰⁰ L'étranger est donc, dans la logique de Ronsard, ce qui remet en question le fait religieux et son appréhension dans les conditions qui étaient la norme intellectuelle de

⁷⁹⁸ Henry Heller, *Iron and Blood, Civil Wars in Sixteenth Century France* (Montreal: McGill University Press, 1991), 71.

⁷⁹⁹ Lestringant, *Sur les Discours*, 19.

⁸⁰⁰ Lestringant, *Sur les Discours*, 11.

l'époque. Ronsard, en remettant en questions ces normes, démontre à quel point la détresse émotionnelle qui est créée dans le royaume est au moins aussi dévastatrice que les destructions qui sont effectivement commises par les troupes réformées. La raison pour laquelle le poète est tellement virulent envers l'opinion est qu'il voit en elle une entité bête et stupide, qui suit des préceptes qui amoindrissent la religion et le sacré. La colère exprimée par Ronsard s'applique sur deux plans. Si la Réforme attire sa colère à cause de son odieuse action, il me semble qu'en attaquant l'opinion, c'est la France faible qui s'est laissée entrainer loin de l'idéal communautaire qu'il a décrit précédemment, en se laissant fourvoyer par les forces étrangères, qui mettent à mal la grandeur passée du pays, en même temps qu'elles mettent à mal la pensée même de Ronsard, qui s'est fait l'avocat d'un tel royaume. Ces attaques sont centrales à la *Remonstrance au peuple de France*, où Ronsard dénonce de façon particulièrement prononcée le dogme.

5.1.6 Dénoncer les mécanismes unificateurs du dogme: critique de son fonctionnement

Si l'amour de Dieu et l'adoration de la foi sont les bases du royaume catholique, pour Ronsard les protestants se fourvoient en s'adonnant au commentaire des textes, qui les fait adorer cela plus que Dieu lui-même, créant alors une relation mauvaise entre peuple et religion. Il argue que la relation qui lie les deux entités n'est pas basée sur respect et amour, comme la France catholique, mais plutôt sur peur et violence. L'utilisation de la Bible et de la parole de Dieu par la Réforme est le nœud central de cette critique ronsardienne, le clou qui enfonce dans ses discours les critiques déjà formulées sur les menaces faites au royaume, à son roi et à sa religion. Hanks explique que « he repeatedly fulminates against the uneducated layman's reading and

interpreting the Bible. »⁸⁰¹ Le dogme protestant prônait un rapport plus direct entre Dieu et les fidèles; ceci passait par la « suppression » de l'intermédiaire qu'était le clergé, ainsi qu'un rejet des ors de l'Eglise et des lieux de culte particulièrement dédiés à l'adoration, au profit de l'établissement d'un état de réflexion et d'adoration qui ne se conditionnerait pas dans une exclusion locative. Ainsi, selon Lestringant, « L'Eglise des Réformés, c'est avant tout et d'abord l'Eglise indivisible du Christ, que n'enferme aucun édifice ni monument. »⁸⁰² C'est précisément cette volonté de liberté qui déplait le plus à Ronsard, en laquelle il voit une désacralisation du fait divin qu'il veut combattre avec force. Loin de rapprocher les hommes de Dieu, Ronsard considère que cette manœuvre les fait se réunir autour d'une fausse image de celui-ci. Alors qu'il prône un amour inconsidéré de Dieu, la Réforme, à cause des nombreuses interprétations rendues possibles par la possibilité pour tous d'interpréter la parole, fait que l'amour se concentre plus sur cette interprétation que sur Dieu lui-même. Le poète effectue une attaque virulente à l'encontre des femmes et des enfants, qui, grâce aux traductions de la Bible en vernaculaire qui fleurirent aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles purent directement lire la parole de Dieu par eux-mêmes.

Pour Ronsard, femmes et enfants ne devraient pouvoir directement consulter les Ecritures, car leur interprétation pourrait en être désastreuse. Il commence sa condamnation en déclarant « Je suis plein de despit, quand les femmes fragiles/ Interpretent en vain le sens des Evangiles,/ Qui devroient mesnager et garder leur maison. »⁸⁰³ Je vois dans ces attaques très violentes une référence directe à la Bible, où la chute de l'homme était mise sur les épaules d'Eve, dont la stupidité et la cupidité avaient permis au serpent de s'insinuer en elle pour causer

⁸⁰¹ Hanks, *Ronsard and Biblical Tradition*, 103.

⁸⁰² Lestringant, *Sur les Discours*, 19.

⁸⁰³ Ronsard, *RPF*, vv. 543-45.

sa chute et celle d'Adam, en entraînant toute l'humanité.⁸⁰⁴ En outrepassant son rôle traditionnel et en essayant de se mêler au divin, la femme essaye donc symboliquement de s'approprier ce qui était alors seulement réservé à des hommes de Dieu –les prêtres. En cassant la notion sacrée qui a lieu entre Dieu et ses représentants, Ronsard exprime donc une mise à mal du message divin, par le biais d'une négation de son facteur unificateur émotionnel. Les protestants ne peuvent donc pas se revendiquer de Dieu, puisqu'ils mettent dans la bouche de Dieu leur volonté, substituant leurs émotions à celles normalement émises et reçues par cette entremise. Se déclarant les vrais adeptes de la foi, ils confient donc à Dieu la tâche de les défendre, quand bien même Ronsard a déjà expliqué que seule l'observance des préceptes de la religion du roi, seule entité choisie et cooptée par Dieu, est acceptable. En appelant Dieu à l'aide (« Asseurans pour la fin, que le grand Dieu des cieux/ Les fera quoy qu'il tarde, icy victorieux »⁸⁰⁵) ils font un acte proche du blasphème, qui complète le côté irrévérencieux déjà effectué en permettant aux femmes de lire la Bible. Mais il faut voir la femme protestante dans le discours de Ronsard également comme un danger pour les générations futures, à cause de sa capacité à reproduire par ses enfants ces erreurs en leur inculquant également la volonté de lire les Ecritures.

Ronsard souligne ce point de façon encore plus violente qu'avec les femmes; pour lui, permettre aux enfants de lire la Bible est littéralement l'assassiner (il commence son attaque en disant « je meurs »), du fait de l'incapacité intellectuelle qu'ils ont de comprendre la portée du message divin: « Je meurs quand les enfants qui n'ont point de raison,/ Vont disputant de Dieu qu'on se sçauroit comprendre,/ Tant s'en faut qu'un enfant ses secrets puisse entendre. »⁸⁰⁶ Le manque d'intellect religieux des enfants (« point de raison ») est pour Ronsard le frein principal à

⁸⁰⁴ Voir Louis Segond, Genèse 3:6-23.

⁸⁰⁵ Ronsard, *RPF*, vv. 541-42.

⁸⁰⁶ Ronsard, *RPF*, vv. 546-48.

leur bonne compréhension de la parole de Dieu. Effectivement, quand bien même ils seraient impliqués dans la foi grâce au baptême, ils ne peuvent se passer de cet important medium qu'est le clergé pour l'interprétation de la parole de Dieu. Au lieu d'apporter la facilitation de l'intégration au sein d'une famille chrétienne, le protestantisme, selon Ronsard, effectue à la place une sorte de débilisation de la religion et de la parole de Dieu. Son message d'amour est détourné, toujours selon Ronsard, afin de servir la cause déplorable des protestants.

Ronsard, après avoir montré que les protestants étaient une communauté impie, jouant sur la peur et le mépris, finit par les tourner en ridicule en démontrant leur opportunisme émotionnel car ils invoquent Dieu de façon incongrue. Suivant ces idées, Duché élabore le fait que, selon Ronsard, « a l'opposé de la raison puissante, qui n'est qu'une voix sans foi, une impression sur l'âme effectuée sans l'entremise de la raison, sans jugement ni connaissance, ni intervention de la grâce divine. »⁸⁰⁷

Ronsard a édifié Opinion comme une somme de bêtise et de méchanceté, le choquant à la fois par ses idées et par ses agissements envers le royaume et envers la foi. Sa haine des protestants en tant que peuple vient, pour lui, de ce qu'il a toujours reconnu comme étant leur plus grand défaut, à savoir être un troupeau ignare et dangereux, dont l'objectif était la destruction du royaume par l'implémentation de leur foi. Néanmoins, Ronsard a également une relation beaucoup plus souple et intellectuelle, mais pleine de remous, avec les intellectuels protestants, et notamment Bèze, qui est interpellé tout au long des *Discours* sur son rôle dans la Réforme malgré son statut de Français.

⁸⁰⁷ Duché, *Ronsard, Poète militant*, 97.

5.2 LE COMBAT INTELLECTUEL DE LA REFORME: ASSOCIER INTELLECT ET EMOTIONS

Afin de mettre son attaque sur des rails plus démonstratifs, Ronsard va prendre l'exemple de Bèze, et expliquer la façon dont son adhésion à la Réforme l'a transformé. Il voit en lui la représentation de tout ce qu'il déteste, mais il y a tout de même dans la relation qu'il entretient avec lui un respect teinté de haine, mais également d'une certaine sorte d'admiration. Ce rapport donne lieu à une attaque de Bèze dans laquelle Ronsard dénonce son attachement à la Réforme, tout en se positionnant comme son opposant principal, dont le but est de démontrer à quel point son rapport à la Réforme est faux et trompeur.

5.2.1 Bèze, ou le miroir protestant de Ronsard

Malcolm Smith explique que l'opposition entre Ronsard et Bèze était principalement focalisée sur l'utilisation d'influences autres que la Bible dans l'écriture.⁸⁰⁸ Je considère néanmoins que cette facette de leurs différences n'est qu'une des nombreuses composantes de leur combat. Je vais particulièrement me focaliser sur la dimension religieuse de l'attaque de Ronsard contre Bèze, et sur la façon dont Ronsard explique que Bèze n'a pas avec la Réforme un rapport d'amour, afin de s'inscrire lui-même comme son antithèse, comme un véritable intellectuel ayant fait corps avec Dieu par un amour pur.

⁸⁰⁸ Voir Malcolm C. Smith, *Ronsard & Du Bellay versus Beze: Allusiveness in Renaissance Literary Texts* (Genève: Droz, 1995), 7-10.

5.2.1.1 Mettre un visage sur l'ennemi et sur les émotions négatives

Puisque Ronsard associe clairement religion, royaume et France dans une communauté d'amour, le fait que Bèze est protestant pose clairement un problème important à Ronsard, dans le sens où ce dernier ne peut pas concevoir, comme je l'ai démontré précédemment, l'appartenance à la Réforme avec celle à la France. C'est pourquoi l'incompréhension de ce dernier est visible dès le début de son intervention sur Bèze dans quelques vers emplis de commisération et de respect: « De Beze, je te prie escoute ma parole/ Que tu estimeras d'une personne folle:/ S'il te plaist toutefois de juger sainement,/ Apres m'avoir ouy tu diras autrement. »⁸⁰⁹ Ronsard semble vouloir convaincre Bèze de l'écouter donner son avis, afin d'essayer une dernière fois de toucher l'humain derrière le Réformiste, de reprendre contact avec l'ancien ami qui s'est laissé « corrompre » par le mal protestant; il veut essayer de le faire revenir dans la communauté d'amour du royaume, et de quitter la communauté réformée. Tout le discours de Ronsard qui est dirigé à l'encontre de Bèze est une mise en mots de la condamnation que Ronsard effectue à l'encontre de son confrère, de ce double protestant qui représente la caution poétique, intellectuelle et politique de la Réforme. Dans la *Responce*, Ronsard utilisera toute la grandeur de sa verve poétique pour se défendre contre les diverses accusations, mais dans la *Continuation* il se fait le procureur de la cause catholique, qui juge les erreurs de son ancien ami afin de dresser de façon légale l'acte d'accusation des protestants.

Ronsard le poète se transforme ainsi en une personnification oratoire des accusations de la France, qui juge Bèze. Le fait que celui-ci est directement nommé dans le discours de Ronsard souligne l'importance qu'il a à ses yeux. Smith souligne effectivement le « habit, so dear to Renaissance writers of invective, of refering to their targets obliquely. While they attack each

⁸⁰⁹ Ronsard, *CDR*, vv. 95-98.

other pitilessly, they often do so without naming names. »⁸¹⁰ Donner cet insigne honneur à Bèze, c'est reconnaître en celui-ci deux choses, qui participent à ce que je considère comme une mise en apposition entre les deux hommes. Bèze est le poète que l'on doit respecter, voire admirer, car il est un pendant intellectuel à Ronsard du côté protestant. Mais, et c'est le deuxième point, c'est précisément à cause de cela qu'il doit être combattu, car ce qu'il représente est une application intellectuelle de ces principes religieux que Ronsard abhorre. Contrairement à Ronsard, il est un symbole de la communauté qui essaie de s'emparer de la France et d'en détruire les bases millénaires. Devant ce constat, La France/Ronsard se doit de prévenir son ami –qui s'est éloigné du sein maternel- de la nature de son erreur, avant néanmoins d'utiliser toute la force de sa rhétorique poétique et émotionnelle pour le combattre dans une joute très judiciaire.

5.2.1.2 Mettre en mots l'attaque judiciaire: Ronsard juge de Bèze

L'attaque judiciaire de Ronsard suit le modèle décrit par Aristote dans sa *Rhétorique*; elle est « the faculty of observing in any given case the available means of persuasion. »⁸¹¹ Il explique également que cette démonstration s'effectue par le biais de trois modes de persuasion:

Of the modes of persuasion furnished by the spoken word there are three kinds. [...] Persuasion is achieved by the speaker's personal character when the speech is so spoken as to make us think him credible. [...] Secondly, persuasion may come through the hearers, when the speech stirs their emotions. [...] Thirdly, persuasion is effected through the speech itself when we have proved a truth or an apparent truth by means of the persuasive

⁸¹⁰ Smith, *Ronsard & Du Bellay versus Bèze*, 7-8.

⁸¹¹ Aristotle, *Rhetorics and On Poetics*, W.Rhys Robert, ed. (Franklin Center: The Franklin Library, 1981), 9.

arguments suitable to the case in question.⁸¹²

Les trois modes ici présentés sont l'ethos, le pathos, et le logos qui sont très intimement liés à la représentation émotionnelle que Ronsard effectue, en devenant les relais de sa réalisation. En effet, ce dernier l'atteint quand il explique à Bèze que sa démonstration est juste, et donc qu'elle va imposer à son esprit embrumé par l'erreur la vérité (« S'il te plaist toutefois de juger sainement,/ Apres m'avoir ouy tu diras autrement. ») La parole de Ronsard, puisqu'elle est celle de la France, est pure, et va donc s'escrimer à convaincre de Bèze de sa culpabilité. En ce qui concerne le pathos et le logos, je vois dans leur réalisation dans le discours de Ronsard l'importance des émotions qu'il va développer tout au long de son attaque, et par laquelle il va affirmer l'importance de la défense de la communauté France par le biais de sa logorrhée. Gary Remer souligne l'importance des émotions dans ce processus en expliquant que « Aristotle established and subsequent rhetoricians have accepted, three modes of persuasion: ethos, pathos, and logical explanation. Only the last is directed to the listener's reason; the first two, as Quintilian points out, appeal to emotions. »⁸¹³ Dans la volonté de Ronsard de se servir de son attaque judiciaire, il veut impliquer directement sa personne de poète et d'homme, mais également la communauté française dans son ensemble. Il prend le lecteur comme témoin de ses actions, en lui expliquant les raisons pour lesquelles sa souffrance, en tant que Français et poète devant l'allégeance de Bèze, devrait être celle de tout le peuple, devant la tristesse de perdre un tel génie français.

La première étape de l'attaque de Ronsard est de mettre Bèze devant le fait accompli de ce que le poète considère comme une trahison émotionnelle qu'il a commise envers la France.

⁸¹² Aristotle, *Rhetorics*, 9-10.

⁸¹³ Gary Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996), 20.

Mais contrairement aux attaques extrêmement virulentes qu'il a effectuées contre l'Opinion, Ronsard utilise une approche basée sur la naissance intellectuelle de Bèze, et la façon dont celui-ci est venu au monde en tant que poète grâce à sa naissance en France. Ronsard veut ainsi démontrer la façon dont la Réforme l'a forcé à émotionnellement se séparer de la France qui l'a élevé, en faisant ainsi une sorte de traître à sa cause, sa patrie, et sa famille:

Ce n'est pas une terre Allemande ou Gothique,
Ny une région Tartare ni Scythique:
C'est celle où tu nasquis, qui douce te receut,
Alors qu'à Vezelay ta mere te conceut:
Celle qui t'a nourry, et qui t'a fait apprendre
La science et les arts dés ta jeunesse tendre,
Pour luy faire service et pour en bien user,
Et non, comme tu fais, à fin d'en abuser.⁸¹⁴

Ronsard souligne l'origine française de Bèze (« à Vezelay ta mere te conceut »), l'opposant de facto à des endroits comme l'Allemagne (bien évidemment utilisée pour représenter la Réforme), ou d'autres lieux de corruption infidèle (les régions « Tartare ni Scythique »). C'est également à Vézelay que furent prêchées la seconde et la troisième croisade; c'est également à Vézelay que se trouve une célèbre abbaye bénédictine, qui était un lieu important pour la chrétienté médiévale, car elle était une importante ville-étape sur la route de Saint-Jacques-de-Compostelle. Bèze est donc le fruit d'une ville ayant prêché la véritable foi, en étant le point de départ des croisades, ces expéditions vouées à la destruction des infidèles, mais également de l'un des plus importants pèlerinages de la chrétienté. L'utilisation du champ lexical de l'éducation et de la

⁸¹⁴ Ronsard, *CDR*, vv. 107-14.

maternité (« douce, » «reçeut, » «nourry ») démontre l'importance du lien émotionnel qui a été volontairement détruit par Bèze. Ronsard veut faire de Bèze un fils de la vraie foi, de cette religion nationale qui a façonné le royaume. Mais puisqu'il est fils de cette religion, il est également fils de la France, mère des arts, par qui il a été façonné (« Celle qui t'a nourry, et qui t'a fait apprendre/ La science et les arts dès ta jeunesse tendre. ») Cette association entre Bèze et Vezelay permet à Ronsard de rapprocher ce dernier de lui-même, qui se caractérisait comme étant de Vendôme. C'est pourquoi Ronsard souligne le côté incongru de la relation entre Bèze et Réforme: il est un frère de Ronsard, donc de la France, qui a décidé de s'enfuir de cette communauté d'amour divin et national naturelle pour rejoindre une société de peur, de violence et de haine surnaturelle, créé par le mensonge d'une meilleure condition, qui est fausse pour le poète. Il ne peut pas véritablement être réformé, puisque tout en lui, que ce soit sa naissance ou bien son éducation, le portent à être français, et, je dirais même, le forcent à être Français. Le lien émotionnel de Bèze est donc faussé pour Ronsard, et il va diriger sa défense de la France, et l'attaque de Bèze sur les liens émotionnels qui font de la communauté patriotique française.

5.2.1.3 La communauté française à l'épreuve du conflit: les bases de sa création

Pour Ronsard, Bèze a été complètement créé et élevé à l'état dans lequel il se trouve maintenant par la France, et par son alliance avec la Réforme, il a lui-même donné à la France les armes pour se venger et le détruire. Ronsard utilise sol, religion, et culture pour démontrer à quel point une approche d'amour entre le sujet et ces trois éléments sont les bases constitutives du fait d'être membre de la communauté des Français; toute disruption volontaire de cette alliance cause la revanche de la nation bafouée. Puisque l'association entre amour et sujet est basée sur une acceptation émotionnelle du rapport avec ces trois éléments, la communauté-France est donc, selon le poète, présente en chacun de ses enfants, et elle donne à chacun la responsabilité et le

devoir de la faire prospérer, et de la faire grandir, puisqu'elle résulte d'une acceptation qui vient du cœur. Or, Bèze est décrit comme un véritable traître, qui a volontairement choisi de s'éloigner du giron émotionnel de sa communauté maternelle, nationale et religieuse afin de se rendre à Genève. Il utilise toute la France qui est à l'intérieur de lui à contre courant de cette nécessité; Ronsard lui indique qu'il ne l'utilise pas à bon escient, mais au contraire « afin d'en abuser. » La double acception de ce verbe déplace les actions de Bèze vers le terrain de la violence, en prenant en considération le fait qu'il utilise son éducation de façon éhontée, en détruisant tout ce qu'elle représente; mais je considère également qu'il faille comprendre ce mot dans le sens de viol. Bèze viole symboliquement sa mère nourrice, la ridiculisant et la désacralisant. Keller explique à propos de la vision de Bèze par rapport à la France qu'il « was conceived by his mother but brought to life by his motherlife. »⁸¹⁵ Le cordon ombilical intellectuel, qui est encore présent entre la France et Ronsard par le biais de l'adoption d'un idéal communautaire religieux, s'est rompu entre la nation et Bèze. Ainsi, il n'est plus nourri par celle-ci, il n'est donc plus, à proprement parler, relié ni à la France, ni à Ronsard, qui apparaît alors comme le seul véritable fils restant à la nation française dans leur duel. Ronsard institue ainsi un rapport de force avec de Bèze: celui-ci est le fils honni de la France, alors qu'il est lui-même le fils préféré, qui doit défendre sa mère patrie en châtiant son traître de frère. Son appel charitable du début du poème ne lui fera pas oublier les actions et exactions qu'il a commises contre leur mère intellectuelle et religieuse respective.

Bèze apparaît donc à partir de ce moment comme un véritable ennemi, non seulement de la France, mais également des émotions que celle-ci engendre et doit recevoir de la part de ses membres. Néanmoins, Ronsard en appelle aux dernières lueurs d'humanité de Bèze en lui

⁸¹⁵ Keller, *Figurations of France*, 45.

demandant de faire partir les soldats: « Si tu es envers elle enfant de bon courage,/ Ores que tu le peux, rends-lui son nourrissage,/ Retire tes soldats, et au Lac Genevois/ (Comme chose execrable) enfonce leur harnois. »⁸¹⁶ Dans cet extrait, Ronsard semble avoir abandonné la possibilité de résonner son ancien ami et frère, s'en remettant uniquement, par l'utilisation de la conjonction « si », à l'honneur de Bèze. L'utilisation du terme « nourrissage, » que Mellerio explique signifier « soins que l'on donne à un enfant »⁸¹⁷ amène la notion de retour d'une faveur. Même si Bèze est perdu pour la cause française, Ronsard demande à ce dernier la petite faveur de retourner envers la France toute l'éducation qu'il en a reçue en retirant les troupes pour les renvoyer vers l'« exécration » Genève, c'est-à-dire se rappeler de l'amour et du lien qu'il y avait entre les deux, et qu'il a rejeté. Cette dernière apparaît comme liée à lui, en étant remplacée dans son cœur par Genève. Bèze est perdu pour Ronsard, en ayant volontairement non seulement trahi sa patrie, mais en ayant également⁸¹⁸ participé à l'effort de destruction de celle-ci par une force étrangère. Mais Bèze n'est pas le seul à « bénéficier » d'un traitement particulier de la part de Ronsard.

A travers ses attaques contre Bèze et Condé, Ronsard renforce sa définition de la communauté France comme étant inclusive, mais non pas permissive. Même si Bèze est intellectuellement et institutionnellement important, ses erreurs émotionnelles en ont fait la cible toute désignée des attaques, en même temps qu'elles ont donné la preuve à Ronsard et à la France de ses véritables intentions. Ronsard a réussi à s'établir, à travers ses attaques, comme un homme d'état fort dont les prérogatives de défendre la France vont au delà de la grandeur de ses ennemis, qu'elle soit intellectuelle ou étatique. Il ne lui restait plus alors que d'introduire sa force

⁸¹⁶ Ronsard, *CDR*, vv. 115-18.

⁸¹⁷ Louis Mellerio, *Lexique de Ronsard* (Paris: Plon, 1895), 162.

⁸¹⁸ Ronsard, *RPF*, 587-90.

étatique dans sa poésie, afin d'en faire une arme puissante, qui lui permettra de détruire ses ennemis à jamais, mais également de s'installer durablement comme la France qu'il défend.

5.3 UN POETE FACE A SES DETRACTEURS: RONSARD ET/EST LA FRANCE, UNE COMMUNAUTE EMOTIONNELLE INDIVISIBLE

Une fois la paix et les décrets interdisant la littérature virulente⁸¹⁹ signés, la défense du royaume n'était plus une nécessité en soi pour Ronsard; néanmoins, par la défense de sa personnalité d'homme et de poète contre les détracteurs qui l'attaquaient, Ronsard redéfinit deux paradigmes importants, qui participent également à renforcer sa défense de la nation. Il défend sa personne contre les attaques dont il est victime, répétant sans relâche son attachement d'amour, de respect pour la communauté émotionnelle qu'est le royaume. Il rappelle également son dédain pour la communauté frauduleuse qu'est la Réforme. Il utilise également ce travail autour de son appartenance à la France pour construire cette dernière autour de sa personnalité même, en se définissant comme une communauté émotionnelle de la France, qui est liée aux émotions qu'il a précédemment décrites.

5.3.1 La *Responce*, un acte militant

Les émotions de la *Responce* sont beaucoup plus centrées sur Ronsard que celles exprimées tout

⁸¹⁹ « The peace of Amboise seemed to promise a durable settlement; the need for the *Discours* type of poetry faded. Moreover, an edict of September 1563 forbade the publication of inflammatory literature, » Francis Higman, « Ronsard's Political and Polemical Poetry, » in *Lire et découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme*, 485.

au long de l'œuvre. Elles sont directement liées à sa personnalité, et réagissent aux attaques le concernant directement. La réponse émotionnelle de Ronsard est donc directe, et non stimulée par la nécessité de défendre la France. Tout au long de son activité et de sa production, Ronsard a en effet été moqué et raillé par des écrivains protestants pour ce qu'ils considéraient comme une trop grande complicité avec le pouvoir et la famille royale, ainsi que pour une certaine pédanterie intellectuelle. François Rouget voit dans ces attaques un effet miroir, par lequel les protestants utilisaient les mêmes armes écrites que Ronsard pour répondre aux attaques de ce dernier, en se moquant de ses écrits et en les tournant en dérision: « [...] les opposants se sont servi du livre pour déstabiliser l'adversaire » une technique qui sera « reprise et mise en application par les poètes protestants qui rivaliseront d'imagination pour ridiculiser le texte et la personne de Ronsard. »⁸²⁰ J'argue que la *Responce*, si elle est bien sûr une défense du Vendômois contre toutes les attaques qui ont été faites contre lui, doit également être perçue comme la transsubstantiation finale par Ronsard de sa personnalité en la France, dans laquelle la défense de son art, de sa personne et de sa réputation sont édifiées en une défense générale du royaume contre ses ennemis, c'est-à-dire de Ronsard en martyr de la France, défendant son rôle de poète national qui est véritablement l'essence émotionnelle et constitutive du royaume.

La *Responce* est ce que je considère être une des dernières œuvres profondément engagées de Ronsard. Les autres Guerres de religion n'auront pas sur le poète le même effet créateur et réactif, pas plus que le massacre de la Saint-Barthélemy, sur lequel il restera très discret. La *Responce* porte donc en elle non seulement la volonté de Ronsard de se défendre, mais elle est également érigée en un cri de détresse et de colère envers les écrivains protestants

⁸²⁰ François Rouget, « Ronsard et ses adversaires protestants: une relation parodique, » in *Seizième siècle 2* (2006): 80.

qui le critiquent. Il est important de considérer le fait que l'aura de Ronsard, et son importance au sein de la famille royale, et du royaume, le rendait difficilement attaqué par la critique, sous peine de se voir être immédiatement être accusé d'attaquer le royaume même. C'est pour cela que beaucoup des pamphlets et des attaques anti-ronsardiens se focalisaient sur son écriture et sur sa poésie. Cependant, dans les réactions qu'il a au sujet de celles-ci, Ronsard met en avant le fait que les attaques qui sont effectuées contre sa personnes, quelles qu'elles soient, sont avant tout également des attaques contre la France, puisqu'il n'a jamais arrêté de clamer son amour et son attachement envers elle. Ce thème va devenir le paradigme central de la *Responce*: « Tu mesdis de mon nom que la France renomme,/ Abboyant ma vertu, et faisant du bragard,/ Pour te mettre en honneur tu te prends à Ronsard. »⁸²¹ Le poète souligne l'arrogance (« bragard ») de ses accusateurs, en se positionnant comme un membre important, voire nécessaire, à la France. Je considère que l'utilisation du verbe « renomme » doit être dans ces vers perçue comme utilisé dans ses deux acceptions. Ronsard, de par son statut de célébrité, attirait bien évidemment les jalousies, qu'il met ici en relief. Mais je vois également ici ce verbe comme devant être conçu avec le sens de « donner un nouveau nom. » Ronsard verrait donc dans sa relation avec la France non seulement la fierté d'être reconnu par elle, mais également le fait qu'en le renommant, elle a effectué une sorte d'adoubement du poète comme étant indissociable du royaume. Quand les pamphlétaires et les protestants s'attaquent à Ronsard, ce n'est pas seulement le poète qu'ils attaquent, mais également l'homme; de ce fait, on pourrait voir dans ces attaques une atteinte directe à la relation émotionnelle qu'il entretient avec le royaume, ce que Ronsard associe à un crime de lèse-royauté.

⁸²¹ Ronsard, *RPR*, vv. 8-10.

Il faut voir chez Ronsard une sacralisation –qui ne se revendique pas comme pédante- de sa personne et de ce qu'elle représente par rapport à la personnalité de la France. Ménager explique que « réfuter un discours, c'est donc en même temps réfuter une culture et une idéologie; réfuter une histoire aussi qui met ce discours sur les lèvres de celui qui parle. »⁸²² Je vais aller plus loin, en insinuant également que se moquer de Ronsard, c'est pour lui réfuter l'association émotionnelle qu'il a érigée entre religion, royauté et lui-même; c'est donc également réfuter l'existence de la communauté émotionnelle de la France qu'il crée. Il érige sa personne et son écriture comme faisant partie à part entière de la communauté nationale; de même qu'il fait partie du royaume, il « est » également le royaume. Dans ce sentiment national exacerbé, Ronsard implique encore d'avantage son appartenance religieuse comme un élément primordial constitutif de cette communauté qu'il défend.

5.3.2 Remettre le poète au centre de la communauté nationale religieuse

La religion a une part primordiale et centrale dans la construction poétique et littéraire que Ronsard effectue de et sur lui-même dans la *Responce*. Pour Tarrête, le positionnement des attaques protestantes des pamphlets adressés contre Ronsard est même ce qui a le plus choqué ce dernier, qui a utilisé la *Responce* afin de défendre sa foi et sa pureté en elle. Tarrête explique que « Ronsard doit défendre la moralité de sa vie pour montrer qu'il est un bon chrétien. »⁸²³ Le poète utilise donc la tribune qu'il a créée à travers la *Responce* pour développer la défense et illustration de sa foi, et son appartenance à celle-ci en tant qu'élément constitutif d'une communauté nationale.

⁸²² Ménager, « Ronsard's political and polemical poetry, » 262.

⁸²³ Tarrête, *Sur les Discours*, 75.

5.3.2.1 La foi comme guide identitaire et émotionnel

Les émotions de Ronsard envers le fait religieux sont extraordinairement fortes, et leur expression est ce qui est à la base de son écriture. Rien ne semble plus angoisser et mettre en colère le poète que la remise en question de sa foi et de son rapport au Catholicisme, surtout par les protestants. Parmi les attaques qui ont été commises dans les pamphlets, il est important de noter qu'elles relèvent toutes d'une remise en question de son engagement émotionnel avec le dogme, en l'accusant d'athéisme, de paganisme, et de faux prêche. Ronsard relie automatiquement ces attaques à une attaque contre la France et contre sa position dans celle-ci. Il faut voir dans la réponse de Ronsard un rappel aux critiques de celui-ci contre le manque de respect historique des protestants, que Tarrête et Lestringant ont particulièrement mis en relief, et que j'ai précédemment souligné. Je vois également dans la défense de la/sa religion que Ronsard effectue un changement de dimension de son attaque, qui se teinte non pas de fatalité, mais au contraire d'une sérénité qui ne peut être atteinte, sérénité de l'histoire et du poète qui s'inscrit durablement dans l'amour et le respect de sa religion.

Ronsard s'associe effectivement à l'histoire de France pour pouvoir se défendre des accusations d'athéisme qui étaient présentes dans les pamphlets dirigés à son encontre. Il explique:

J'ay suivi les grands Rois, j'ay suivi les grands Princes,

J'ay pratiqué les mœurs des estranges provinces,

J'ay long temps escoliers en Paris habité,

Là tu pourras sçavoir de moy la vérité:

Lors tu pourras juger sans plus me faire injure,

Par la seule raison, non par la conjecture.⁸²⁴

L'utilisation de la première personne du singulier avec le passé composé renforce de manière didactique, donc inscrite dans le texte par son mécanisme de fonctionnement, le lien de Ronsard avec le passé de la France. Les verbes utilisés (« suivi, » « pratiqué, » « habité ») expriment une idée de présence et d'accompagnement. Ronsard ne s'est pas contenté d'être un membre à part entière de l'histoire et de la religion de la France, il a également accompagné le développement de ces dernières. Par cela, il renverse de la main les accusations d'intéressement; étant donné qu'il est depuis longtemps associé à la France, c'est qu'il a un véritablement attachement émotionnel à toutes ses composantes. Il est sûr de ce qu'il ressent pour ce pays, et ses émotions sont alors indiscutables. Ménager explique que, selon Ronsard, « L'agitation des hommes ne peut altérer la profonde sérénité de la nature. »⁸²⁵ La nature en question est ici la relation de fait entre lui et la nation religieuse qu'il défend par le biais de sa poésie. De ce fait, l'idée d'écriture, que je développerai plus amplement par la suite, est inscrite par Ronsard dans le développement de sa défense, mais également dans la réponse qu'il propose aux protestants; son écriture est ainsi le marqueur émotionnel de sa relation avec la France et avec la religion, l'emplâtre qui consolide et contrôle son attachement dogmatique, politique mais avant tout émotionnel à la communauté-France.

L'opposition entre le « moy » de Ronsard et le « toy » de son opposant repose ainsi toute entière sur la notion d'obéissance et d'attachement viscéral à l'amour de vraie foi et à la nature unificatrice du royaume, mais également sur celle de bonne écriture. Selon Ronsard, les accusations d'athéisme qui lui sont adressées sont basées sur sa non-lecture, et sur le fait qu'il

⁸²⁴ Ronsard, *RPR*, vv. 283-88.

⁸²⁵ Ménager, *Ronsard*, 238.

n'accepte pas les écrits protestants et leur vision de la Bible: « Il a veu l'Evangile, il a veu nos escrits,/ Et n'est pas Huguenot, il est doncques Athée;/ Telle conclusion est faulsement jettée. »⁸²⁶

En se mettant à la place du huguenot qui effectue la critique, Ronsard démonte son argumentation, en soulignant à quel point leur réflexion est exclusive: puisqu'il n'a pas lu ou accepté leurs écrits, il est donc derechef considéré comme un infidèle, alors même qu'il combat ces huguenots qu'il considère comme des hérétiques. Ronsard dénonce, dans la *Responce*, le caractère hautement exclusif des huguenots, qui rejettent les vrais amoureux de la foi au profit des amoureux de la réflexion sur les gloses et textes non-canoniques, en remettant en question leur soi-disant dimension de tolérance qu'ils prônent. C'est dans cette approche que Ronsard va combattre les attaques effectuées contre sa foi, en montrant son attachement à Dieu, envers et contre tous.

5.3.2.2 Combattre les injures contre la foi du poète

Les attaques huguenotes essayent de remettre l'amour et le respect que Ronsard a pour la foi, en essayant de démontrer qu'il se fourvoie au contraire dans de mauvaises communautés. L'une d'elle concerne le fait que Ronsard s'adonnerait au paganisme, en donnant pour exemple le fait qu'il aurait sacrifié un bouc: « Tu dis, en vomissant desur moy ta malice/ Que j'ay fait d'un grand Bouc à Bacchus sacrifice. »⁸²⁷ Cette attaque est également combinée à une remise en question de sa foi, par le biais d'une attaque sur ses mœurs (« Tu te plains d'autre-part que ma vie est lascive/ En delices en jeux en vice excessive »⁸²⁸) et du fait qu'il se serait autoproclamé

⁸²⁶ Ronsard, *RPR*, vv. 289-92.

⁸²⁷ Ronsard, *RPR*, vv. 443-44.

⁸²⁸ Ronsard, *RPR*, vv. 471-72.

prêtre (« Tu dis que je suis prestre »)⁸²⁹ Toutes ces critiques sont remises à leur place par le poète, en se basant sur le fait que la véritable foi étant celle qu'il défend, elle ne peut être critiquée par ceux qui la bafouent. Le vocabulaire de la haine verbale que le poète utilise (« en vomissant, » « ta malice ») démontre tout le mépris que Ronsard a non seulement pour ces activités, mais également envers ceux qui l'accusent de telles pratiques. Pour contrer ces attaques, Ronsard explique que sa vie entière est dédiée à Dieu, et que cet attachement lui permet de s'inscrire dans la communauté française catholique et pure qu'il défend de tout son amour et sa colère, et dans laquelle de tels comportements ne sont pas possibles.

Le poète effectue, après avoir remis en question les attaques de ses détracteurs, une profession de foi qui a pour but de renforcer son humilité par rapport au fait religieux. Il faut également voir sa profession de foi comme une marque d'appartenance émotionnelle introduisant des éléments nationaux dans sa perception de la foi, de façon certes indirecte, mais facilement déchiffrable. Ronsard place son destin dans les mains de Dieu, dont il est certain de la bonté et de la grandeur: « J'ay le cœur assuré qu'un moteur est là-haut,/ Qui tout sage et tout bon gouverne ces empire,/ Comme un pilote en mer gouverne son navire. »⁸³⁰ A travers l'utilisation d'un vocabulaire de bonté, la métaphore du navire et de la gouvernance, que Ronsard avait précédemment utilisée avec Catherine de Médicis, prend ici une dimension toute particulière de par son association avec Dieu. Il gouverne la terre, et donc la France, finalement par analogie, le poète lui-même. Ronsard exprime la bonté de cette gouvernance, avec le champ lexical de l'affection et de la sagesse, qui est omniprésent dans ce passage, mais dans sa profession de foi toute entière, démontrant que Ronsard considère ces deux actions comme étant

⁸²⁹ Ronsard, *RPR*, v. 63.

⁸³⁰ Ronsard, *RPR*, vv. 334-36.

intriquées et inséparables.⁸³¹

Il faut également considérer cette union de bonté et d'amour effectuée par Dieu comme un parallèle à la relation entre royaume et roi. La présence forte du vocabulaire de la gouvernance (« Prince éternel, ce Seigneur et ce Roy ») coïncide également avec l'introduction du vocabulaire de la filiation (« Qui des peuples le père et le pasteur se nomme. »⁸³²) Le roi auquel Ronsard fait référence est indifféremment Dieu, ou bien le souverain de France, qui tous deux sont les maîtres du royaume, dont ils créent une communauté dans laquelle les liens sont indissociables de leur caractère entremêlé. Cette relation complexe se voit renforcée quand, à la suite de cette annonce, Ronsard met volontairement les deux entités sur un pied d'égalité: « ceste Eglise nous est par la tradition/ De pere en fils laissée en toute nation. »⁸³³ « Tradition » et « nation » sont mises en parallèle, soulignant l'importance de l'hérédité dans la construction d'une nation chrétienne. Symboliquement, de même que la chrétienté s'est créée par le lien d'amour et d'hérédité entre Dieu et son fils fait homme, la pérennité d'une nation chrétienne doit se faire par le passage de témoin entre un roi et son fils, qui prend sa succession. De ce fait, le terme « Eglise » pourrait également être conçu dans son sens étymologique qui est « assemblée. » Ronsard souligne son appartenance à l'assemblée divine de Dieu, mais également à l'assemblée de la nation émotionnelle qu'il défend. Par ce biais, Ronsard introduit également son établissement émotionnel en tant que membre particulièrement dévoué de cet ensemble mixte entre religion et nation, auquel il adhère par son investissement émotionnel dans ses deux composantes. C'est en se produisant comme premier rempart contre les attaques extérieures, qu'elles soient religieuses ou étatiques, que Ronsard, par le biais de sa prose, s'impose peu à peu

⁸³¹ La « profession de foi » couvre les vers 329 à 416 de la *Response*.

⁸³² Ronsard, *RPR*, vv. 346-47.

⁸³³ Ronsard, *RPR*, vv. 389-90.

non seulement comme la figure de proue d'une telle nation, mais également comme la représentation de la nation, en réinventant cette communauté qu'il aime au cœur même de sa personne.

5.3.3 Ronsard éternel: création d'une France poétique dont il est le tout

Dans les pamphlets contre Ronsard, l'une des attaques les plus fortes consistait à le critiquer pour la très haute idée de lui-même qu'il laissait transparaître, et par là même induire que Ronsard utilisait son amour de la France afin de servir ses propres ambitions de gloire. La *Responce* critique ces attaques en utilisant pourtant le même artifice, à savoir que Ronsard s'impose comme le plus grand poète de la France, tout en expliquant que ces attaques n'en sont pas vraiment, puisque ce qu'il dit est vrai. Higman souligne le fait que « in his *Responce*, while continuing the arguments about religious crisis, Ronsard resolves to refute the criticisms of his poetic powers by giving a demonstration of those powers. He is deliberately showing off. »⁸³⁴ Il ne faut cependant pas voir cette attaque, dans l'esprit de Ronsard, comme une simple défense de ce qu'il considère comme la supériorité évidente de son art, mais plutôt comme la marche ultime de sa défense de la France et de son assimilation à cette dernière, par laquelle il devient véritablement cette idée de la France qu'il a défendue tout au long de ses *Discours*.

5.3.3.1 Etablir la supériorité émotionnelle et politique de son écriture

Ronsard développe la grandeur de son écriture à travers deux étapes particulières: la destruction du « talent » d'écrivain de son ennemi, pour ensuite se focaliser sur la raison pour laquelle son

⁸³⁴ Higman, *Ronsard's political*, 483.

écriture est supérieure, et à quel point elle sert son dessein communautaire. Si le poète critique si sévèrement les attaques qui sont effectuées contre lui, ce n'est pas tant pour vouloir défendre son honneur qui est blessé que pour défendre sa sensibilité intellectuelle et émotionnelle. En effet, ce qui le choque plus que tout, c'est la médiocre qualité de la production qui s'attaque à lui. Ronsard souligne dès les premiers vers de la *Responce* la faiblesse de cet ennemi: « Tu es foible pour moy. »⁸³⁵ Comme il l'avait fait précédemment, Ronsard effectue une différenciation entre les auteurs des pamphlets et Bèze, qui trouve à ses yeux gloire et respect:

Mais si ce grand guerrier et grand soldat de Baize
Se presente au combat mon cœur sautera d'aize:
D'un si fort ennemy je serai glorieux
Et Dieu sçait qui des deux sera victorieux [...]
A luy seul je désire au combat m'attacher.
Je luy seray le Tan qui le fera moucher
Furieux par mes vers.⁸³⁶

La présence abondante d'un vocabulaire belliqueux souligne à quel point Ronsard considère son duel contre Bèze tel un combat valant à peine d'être vécu. Néanmoins, comparativement aux autres écrivains de la Réforme, celui-ci se voit entourer d'une aura de respect et de grandeur par le Vendômois (« grand guerrier et grand soldat »), qui le considère comme un grand écrivain, quand bien même il est également un traître à la cause catholique. Bèze est nécessaire à Ronsard, de la même façon que les auteurs des pamphlets le sont, pour des raisons différentes. Sans personne à critiquer, Ronsard ne peut en effet pas faire preuve de sa verve critique, ou bien

⁸³⁵ Ronsard, *RPR*, v.23.

⁸³⁶ Ronsard, *RPR*, vv. 35-38, 45-46.

même défendre la communauté française liguée autour de l'amour du roi, de la religion et des belles lettres du prince des poètes. Bèze représente l'excellence d'écriture et d'intellectualisation réformée, que Ronsard va attaquer afin de démontrer que l'intellect catholique est supérieur. Il est le « Tan » qu'il décrit, et dont le principal rôle va alors être de mettre à mal la rhétorique protestante qu'il a décrite, pour montrer la raison pour laquelle sa poésie est la seule qui est digne d'appartenir et de représenter la France en tant que communauté. Mais la *Responce* s'attarde beaucoup moins sur lui que la *Continuation*. Ronsard n'a plus en effet besoin de le défaire, étant donné que pour lui – et grâce à dieu, comme il l'indique ici- Bèze a déjà perdu, terrassé par Ronsard qui a su mettre à mal ses idées. Puisqu'il s'est de facto affirmé comme le plus grand des poètes, il peut alors contrecarrer les attaques dont il se dit victime, en s'aventurant sur le chemin de la critique théorique de l'écrit.

5.3.3.2 La recreation du poète par la France, la recreation de la France par la poésie: mettre la nation en émotions

L'écriture est un révélateur de Ronsard en tant que communauté émotionnelle de la France. Si les pamphlets mettent Ronsard en colère, et le poussent à répondre, c'est parce qu'il s'est institué en plus grand poète de la France, en tuant symboliquement la personnalité poétique de Bèze, et qu'il ne peut donc pas accepter ces attaques venus de sous-fifres, auxquels il refuse même de donner le moindre intérêt intellectuel. La pauvreté de l'écriture des pamphlets est sous jacente dans toute la *Responce*. Elle manque de la beauté naturelle du bon écrivain, et ne porte aucune substance en elle, ce qui rend ses « poincts faciles à confondre;»⁸³⁷ elle ne peut alors pas prétendre unifier et représenter la communauté française comme le fait celle du Vendômois. Ronsard ne va donc pas

⁸³⁷ Ronsard, *RPR*, v. 56.

se contenter de détruire l'argumentation de ses ennemis, il va également leur donner une leçon d'écriture et de poésie, qui est l'art dans lequel il excelle, et il s'applique à montrer à quel point ceci participe à la création de l'idée nationale. Le poète souligne le fait que ses attaquants manquent d'intellect et d'inspiration. Il utilise le thème classique des démons, très présent dans la littérature de la Renaissance. Ces derniers étaient des êtres fantasmagoriques qui insufflaient l'inspiration. Ronsard ici fait une différenciation entre son démon et ceux de ces détracteurs, qui les amènent à écrire des mauvaises choses:

Tu fais du bon valet, ou l'esprit fantastique
De mes demons poursuit ton esprit lunatique,
Qui te rend Lou-garou [...]
Ou bien en relechant ma brusque poésie,
La Panique fureur ta cervelle a saisie [...]
Mais devant que parler il faut exorciser
Ton Démon qui te fait mes Démons mespriser.⁸³⁸

Le démon créateur des pamphlétaires est clairement mis en opposition avec celui de Ronsard; leur écriture est tellement peu inspirée qu'elle les transforme en monstre, ce « Lou-garou » que Ronsard se propose d'exorciser pour le détruire. Les démons de Ronsard, au contraire, seraient donc ceux de la bonne création et de la beauté, qui crée des vers pleins de bon sens, rendant le ralliement à leur cause naturelle. Contrairement à ceux créés par le monstre, ceux du poète sont purs. Ce dernier met d'ailleurs en exergue la prudence à avoir devant le comportement du pamphlétaire/monstre. Il indique « fuyez, peuple, fuyez »⁸³⁹ afin de permettre au plus grand

⁸³⁸ Ronsard, *RPR*, vv. 115-16, 119-20, 125-26.

⁸³⁹ Ronsard, *RPR*, v. 127.

nombre d'échapper à la venimeuse empreinte du monstre, et par conséquent l'importance de ne pas se laisser engluer dans la communauté qu'elle représente. Il faut voir cet appel comme un conseil destiné au peuple, que Ronsard semble finalement tenir dans une estime plus élevée qu'il n'avait précédemment. En effet, ce qu'ils doivent fuir, ce sont les vers et écrits mauvais des pamphlétaires, qui en plus de dire des mensonges, sèment le trouble dans les esprit déjà troublés d'une population ayant été particulièrement touchée par la guerre. Ronsard lui demande donc de ne pas croire les écrits des pamphlétaires, mais également de ne pas se laisser bercer par le mensonge que cette écriture représente la langue française. Celle-ci ne peut qu'appauvrir l'intellect de la France, étant donné que le monstre qui l'a créée manque de réflexion, car « en lieu de cerveau son chef est plein de vent. »⁸⁴⁰ Les écritures pamphlétaires sont fausses, mauvaises, et pédantes, et elles n'ont rien prouvé, se contentant d'attaquer et d'user de facilité afin d'essayer –en vain- de mettre Ronsard à terre. Or, celui-ci est indestructible, ayant acquis grâce à sa victoire contre Bèze et à son statut grandissant de maître de la poésie française à obtenir cette gloire nationale qui le fait être la lumière qui guide l'intellect français. Yvonne Bellenger explique que « le poète est celui qui dispense la gloire. Il est le favori des muses. Il parle le langage des dieux. Il perçoit les vérités cachées aux hommes ordinaires et pour cette raison, il est incompris de la foule des médiocres. »⁸⁴¹ Ronsard, dans ce temps de paix retrouvée, se focalise donc sur le rétablissement des vérités qui ont pu être égratignées durant la guerre. Suivre les pamphlétaires, c'est s'exposer à se vautrer dans le mensonge et la médiocrité, et ceci, Ronsard veut le combattre. Je vois dans ces attaques une volonté de prévenir et regagner l'opinion, dans une période marquée par des ressentiments encore très forts. Ronsard arrive à se

⁸⁴⁰ Ronsard, *RPR*, v. 190.

⁸⁴¹ Yvonne Bellenger, *La Pléiade: la poésie en France autour de Ronsard* (Paris: Nizet, 1988), 31.

positionner comme l'exemple de la France à être suivi, afin de regrouper autour de lui les vrais adhérents à une doctrine d'une nation pure, opposée à ce que ses adversaires préconisent. C'est à travers cette volonté d'unification et de glorification que la dernière mutation du poète arrive, dans laquelle il va exploser comme le créateur d'un tout communautaire et national dans lequel sa personnalité intellectuelle se trouve au centre.

5.3.4 La transformation ultime: Ronsard est la France

Ronsard a expliqué en quelques vers ce que je considère comme une justification de l'utilisation du très fort contexte d'émotionalisation de l'idée de nation qu'il effectue dans non seulement la *Responce*, mais également les *Discours* dans leur ensemble. Comme il l'a fait précédemment, Ronsard souligne l'importance historique de son œuvre, destinée à souligner la nécessité de préparer l'avenir du royaume. Ronsard s'inscrit comme le guide de la France de l'avenir, quand il explique « Mais avant que finir, enten Race future,/ Et comme un testament garde ceste ecriture ». Le double-entendre sur le mot écriture ramène alors les lecteurs à la Bible, le livre de base de la chrétienté. Ronsard souhaite alors que ses écrits deviennent le point de départ d'une communauté française partageant les mêmes points de vue que lui. Le *Discours* est alors la Sainte Ecriture de la nouvelle communauté émotionnelle de la France, qui doit adhérer au guide de vie que Ronsard a voulu instaurer. Le moment le plus paroxystique de la *Responce* est celui où Ronsard se confond à la France, ou plutôt où il devient la France, cette communauté émotionnelle qu'il a longtemps défendue contre les attaques nombreuses des huguenots. La France que Ronsard défend, si elle est celle de Charles IX, une France forte et catholique, unie autour de son roi, et cherchant à se débarrasser ou à assimiler la menace genevoise, c'est avant tout sa France, qu'il a imaginée dans sa poésie, et qu'il a mise en action. Si la *Franciade* était

une tentative pour Ronsard d'expliquer la grandeur de la France à travers ses œuvres, ce n'est véritablement qu'avec *La Responce* qu'il arrivera à ce degré de créativité communautaire, et qu'il va réussir à extérioriser la France à travers ses écrits. Ronsard crée sa France à l'intersection de sa poésie, de son amour et respect de la religion catholique et de la monarchie, et de la défense contre les protestants qu'il effectue. La France de Ronsard est donc une France du combat, de la résistance qui s'organise autour d'un père poétique qui transcende les aspects monarchiques et religieux de la communauté afin de les modeler à son image idéale, celle d'un amour inconditionnel de la France telle qu'il la conçoit.

Dans la *Responce*, poésie et personnalité nationale sont étroitement liées. Ronsard ne souffre pas de se voir reprocher son manque d'originalité poétique par des sous-fifres qui ne sont pas à la mesure de son talent, et dont l'appréciation émotionnelle de son œuvre n'est pas à la hauteur de ses écrits. S'il n'a pas pu se faire critiquer par Bèze, qui lui était un grand poète, quoi qu'ennemi, ce n'est pas un adepte de médiocrité littéraire qui va pouvoir le faire. La question de la perte de grandeur et d'inspiration avait été mise en avant par les dénigreur du poète, qui disaient que ce dernier était en perte de vitesse, voire sur le chemin de la folie. Ronsard combat néanmoins cette attaque en expliquant que sa folie n'est pas réductrice, mais qu'au contraire elle est le gage de sa ferveur poétique: « Je suis fol, Predicant, quand j'ay la plume en main:/ Mais quand je n'escry plus, j'ay le cerveau bien sain. »⁸⁴² C'est là que Ronsard se différencie des protestants écrivant contre lui. Le Vendômois sait différencier sa folie créatrice et sa personnalité humaine, alors que les protestants ne le peuvent. Puisqu'ils sont dans une atmosphère de mensonge engendrée par la fausseté de leur foi, leur muse créatrice les corrompt, ce qui explique pour Ronsard que leurs écrits soient si corrompus. Ronsard, de son côté, se compare à la

⁸⁴² Ronsard, *RPR*, vv. 837-38.

minutieuse abeille:

As tu point veu voler en la prime saison
L'avette qui de fleurs enrichit la maison ?
Tantost le beau narcisse, et antost elle embrasse
Le vermeille hyacinthe [...]
Ainsi le bon esprit que la Muse espoinçonne,
Porté de la fureur au Parnasse moissonne
Les fleurs de toutes parts, errant de tous costez:
Et ce point par les champs de Rome estoyent portes
Le damoiseau Tibulle [...]
Tel bien ne se promet aux hommes vicieux,
Mais aux hommes bien-nez qui sont aimes des Cieux.⁸⁴³

Il utilise la métaphore naturelle et mythologique afin d'expliquer la nature du don intellectuel et poétique qui lui a été fait. En se comparant à une « Avette, » thème érasmien assuré, il se positionne donc comme un être trouvant son bonheur dans ce qui est beau (avec la référence aux fleurs), allant là où elle voulait, volant de ci, delà. Mais l'abeille est aussi l'animal intelligent, producteur de miel; Ronsard abeille produirait alors le miel intellectuel dont doivent se délecter ses suiveurs et ceux qui acceptent sa bonne parole. De par ses analyses, ce miel est également une attitude émotionnelle à avoir par rapport aux éléments constitutifs de la nation qu'il a précédemment décrite, à savoir la religion et la famille royale.

Pour revenir à la référence à l'abeille, étant donné qu'il va vers de belles fleurs, celles-ci produisent un beau et bon nectar, pareillement à Ronsard. Ronsard associe ce don à la dimension

⁸⁴³ Ronsard, *RPR*, vv.813-26, 819-23, 829-30.

mythologique de son inspiration. En plus d'être, naturellement pour un poète de son renom, inspiré par les muses (« le bon esprit que la Muse espoignonne »), le poète explique également que sa fureur est reliée au mythique Mont Parnasse: « la fureur au Parnasse moissonne. » Ce mont était considéré, dans l'Antiquité, comme la résidence du dieu Apollon et des muses. Ronsard a moissonné, ou plus tôt butiné comme une abeille, sur les pentes du mont. Ronsard renforce l'origine antique de son art, qui se base sur l'écriture grecque et latine. C'est par cet intermédiaire qu'il va alors développer son rôle pour la France, comme un héritier de la grandeur littéraire antique.

Comme Ronsard l'a expliqué, les dons que muses et Antiquité lui ont donnés ne sont pas disponibles pour les médiocres. Ainsi, Ronsard se qualifie lui-même d'élus de la poésie, soulignant le fait que ce don fait de lui, ou plutôt renforce, son statut de prince des poètes, qui lui est signifié par Apollon, dieu des poètes, lui-même: « [...] je ne perds la couronne/ De laurier [...] / Qu'Apollon a donté par moy ses envieux. »⁸⁴⁴ Une fois que ce fait est établi non seulement par lui, mais également par ses actions et par la reconnaissance symbolique de la divinité de la poésie, Ronsard peut alors justifier l'importance de son œuvre dans la dimension nationale de son écriture.

L'attaque contre la pauvreté de l'écriture de ses adversaires prend alors une dimension de défense nationale du royaume par sa langue. Le poète déplore effectivement la pauvreté grandissante de la langue française (« Je vy des François le langage trop bas »⁸⁴⁵), et s'il est coupable d'une seule chose, c'est d'avoir voulu élever la langue au même niveau de perfection et de beauté que le sont le grec et le latin: « Ha que je me repens de l'avoir apportée/ Des rives

⁸⁴⁴ Ronsard, *RPR*, vv. 939-40, 942.

⁸⁴⁵ Ronsard, *RPR*, v.958.

d'Aussonie et du rivage d'Actée/ [...] Apporté seulement en France je l'avois/ Pour donner
passetemps aux Princes et aux Rois. »⁸⁴⁶ Ronsard se considère comme le créateur d'un nouveau
courant de beauté du français, qu'il veut rétablir dans sa beauté originelle. En se plaçant comme
l'utilisateur modèle de cette langue, il se conçoit également comme son inventeur, celui qui a
apporté cette langue et l'a présentée aux puissants du royaume. J'argue que Ronsard se présente
alors comme un héritier et un successeur de du Bellay, dans le sens où la langue est d'une
importance primordiale pour lui. Mais il dépasse néanmoins son prédécesseur en se positionnant
également comme le créateur, l'alpha et l'oméga d'une communauté intellectuelle particulière
qui accompagne cette langue quasi mythologique et d'inspiration divine. La colère qu'il invoque
à ce moment contre ceux qui vont à l'encontre de son dessein est sans doute la plus forte de tout
les *Discours*, au cours de laquelle il effectue une opposition entre « je » et « vous » qui est
l'ultime exclusion entre le poète/France qu'il a finalement instauré, et ses ennemis:

Tu ne le peux nier: car de ma plénitude
Vous estes tous remplis, je suis seul vostre estude,
Vous estes tous yssus de la grandeur de moy,
Vous estes mes sujets, je suis vostre loy.
Vous estes mes ruisseaux, je suis vostre fontaine,
Et plus vous m'espuisez, plus ma fertile veine
Repoussant le sablon, jette une source d'eaux
D'un surgeon eternel pour vous autres ruisseaux.⁸⁴⁷

L'opposition entre Ronsard et ses ennemis est ici représentée par un rapport de force et de

⁸⁴⁶ Ronsard, *RPR*, vv. 959-60, 965-66.

⁸⁴⁷ Ronsard, *RPR*, vv. 967-74.

création/supériorité. Tous les termes associés à Ronsard ont une idée d'origine, de naissance, qu'elle soit physique (« votre fontaine, ») nutritive (« fertile veine, ») intellectuelle (« votre estude, ») ou politique (« Vous estes mes sujets, je suis vostre loy. ») Ronsard est donc l'origine de tout, il l'impose et le fait remarquer à ses ennemis, eux qui n'existent que par son bon vouloir, et parce qu'il a choisi d'accepter leur présence. Mais il semble évident que Ronsard accepte cette présence également parce qu'il a besoin de cette opposition, afin de pouvoir faire resplendir sa grandeur et la puissance de son écriture. En leur rappelant le fait qu'il est tout, il plante le dernier clou dans le cercueil de leurs ambitions. Ils ne peuvent se rebeller devant ce « père » qui les a créés, car sans sa présence, ils ne seraient rien. Le dédain qu'il a pour eux n'a d'égal que la grandeur de ce qu'il représente, à savoir la France, sa France. Ronsard s'incarne dans sa poésie, mais également dans ses ennemis, et ce sont ces deux entités qui créent sa personnalité multiple et complexe.

5.4 CONCLUSION: LA COMMUNAUTE DE RONSARD, UN GROUPEMENT MILITANT

Les *Discours* de Ronsard portent en eux toute la complexité de la difficile période des Guerres de Religion. Coincé entre ses devoirs envers cette France qu'il admire et sa volonté d'en faire un royaume parfait selon ses termes, Ronsard trouve la solution à ce début de dilemme en englobant ces deux visions, et en créant une communauté française non pas basée sur ce qu'elle a pu être avant qu'elle ne soit mise à mal par les guerres, mais au contraire sur une communauté émotionnelle idéale et idéalisée, basée sur ses propres émotions par rapport à la religion, la nation et la royauté. Cette communauté nationale est donc créée par l'esprit de Ronsard, mais

également par l'emprise émotionnelle des événements sur son esprit poétique et traditionaliste. La France idéale, selon lui, est modelée autour d'un développement de l'intellect et d'une religion communautaire, dans laquelle il s'exécute en tant que poète national, c'est-à-dire en tant que scribe de la grandeur du pays. Il est le narrateur de cette France qui est sienne, son créateur émotionnel; mais il est également la France, en introduisant sa personne et ses émotions comme les prototypes de la France idéale qu'il a créée. Cette entité émotionnelle, qui doit pour le poète se modeler selon le modèle qu'il a défini, est ainsi terriblement restrictive et exclusive; quiconque ne se moule pas parfaitement dans ce carcan idéologique et religieux qui a été mis en place par Ronsard est donc exclu de facto de sa France. Cette communauté émotionnelle est basée sur l'amour des belles lettres en tant qu'instrumentalisation de l'esprit français, sur l'amour du roi et de la religion. Elle est également basée sur la haine et la colère envers les protestants, à cause de leur non acceptation de ces règles intransigeantes dans l'esprit du poète. La communauté émotionnelle ronsardienne est donc un exemple d'union catholique, mais non pas d'union généralisée. Ronsard propose donc une solution astreignante à la guerre, dans laquelle il est au cœur de tout, comme un alpha et un oméga poétiques dirigeant la pénétration des idées et des personnes. Cette vision bornée et très compartimentée de la France comme devant être encadrée par un communautarisme émotionnel figé marque dès la fin de la Première Guerre de Religion un schéma figé, presque à l'agonie de la France.

6.0 CONCLUSION: DES COMMUNAUTES POUR L'AVENIR ?

Les textes étudiés dans cette thèse ont mis en relief l'importance des émotions dans la constitution de communautés qui ont essayé de prendre à bras le corps les problèmes rencontrés par la nation naissante de la France, au point de pouvoir être considérés comme des solutions évolutives de cette dernière.

En effet, les quatre auteurs qui sont le sujet des études de cas que j'ai réalisées semblent tous avoir, à des degrés divers, écrit ces textes non seulement pour exprimer leur désarroi par rapport aux massacres de grande échelle, mais également en offrant une tentative d'explication et de remise en question qui permettrait qu'une telle tragédie n'arrive pas de nouveau. Les auteurs insistent sur les problèmes qui sont soulignés par les massacres, ce que l'on pourrait considérer comme l'une des raisons principales pour lesquelles ces derniers ont eu un si lourd tribut, tout en isolant également les victimes collatérales de ces défaites, des groupes non directement présents, mais qui ont eu à pâtir des conséquences. A la lumière des quatre études qui composent cette thèse, il paraît évident que les auteurs ont réussi à créer ces communautés émotionnelles dans le discours, dans le sens où elles ont pris corps dans le développement de l'écriture par rapport aux événements, en dressant les contours d'un nouveau paradigme de définition de la nation.

Cependant, on peut remarquer que les éléments critiqués dans mes quatre textes, que ce soient les chevaliers et leur comportement indigne chez Mézières, Chartier et Pizan, ou bien les communautés religieuses s'entredéchirant chez Ronsard et dans *Cabrières*, l'unification

émotionnelle autour d'un objectif commun, qui découle directement des massacres, n'a pas été réalisée dans le but de changement, comme les œuvres le recommandaient. En effet, la défaite de Nicopolis portait en elle les germes de la défaite d'Azincourt. Le changement de la chevalerie, que Mézières avait souligné comme étant une nécessité absolue, n'a pas eu lieu. Plutôt que de se réinventer dans la piété afin de revenir à des valeurs pures d'amour de la France et de Dieu, la chevalerie a continué à s'enfoncer dans sa fierté mal placée ainsi que dans sa supériorité supposée, ce qui a eu pour conséquence de ne pas déclencher une remise en question dans leur comportement, ce qui peut expliquer la défaite d'Azincourt.⁸⁴⁸ La non-remise en question, en plus de la déchéance naturelle de la chevalerie au profit d'une armée qui se professionnalisait de plus en plus, a eu tôt fait d'expliquer ce massacre, ainsi que les tombereaux de larmes qui suivirent, et qui sont analysés par Pizan et Chartier.

En ce qui concerne les événements religieux de la Renaissance, les communautés émotionnelles qui sont créées dans *Cabrières* et chez Ronsard sont également calquées sur le même type de modèle. Quand bien même toutes les deux se reposent sur la nécessité d'unification de la population autour des souffrances ressenties en commun, dans les textes, la souffrance est subie directement à cause des actions de l'autre groupe religieux. De ce fait, si unification il y a, ce n'est pas sous l'égide d'une mise en commun de la communauté française, mais plutôt du choix d'un de groupes religieux en tant que France, qui se fait au détriment de l'autre, qui est accusée des pires maux.

L'unification en communautés émotionnelles répond alors à un double constat. Elle agit comme un exutoire à la souffrance et au traumatisme qui ont été vécus, en permettant d'essayer de

⁸⁴⁸ Alain Chartier lui-même, dans son *Quadrilogue invectif* voyait dans le comportement des chevaliers une des raisons de la défaite.

trouver une solution commune à ces derniers, par le biais d'une création qui s'effectue grâce à la destruction. Les communautés ainsi créées sont aussi la preuve de la volonté de changement et des émotions des auteurs qui les ont créées. Elles n'ont néanmoins pas été suivies dans les faits, car ce qu'elles ont apporté comme changements sont restés pour la très grande majorité ignorés dans l'évolution du royaume. Les communautés émotionnelles représentent à la fois une valeur de réussite, car elles sont solidement représentées dans les œuvres étudiées, et apparaissent comme un gage de réussite potentielle pour changer le royaume. Mais elles représentent également une sorte de défaite, car elles n'ont pas véritablement dans les faits été prises en considération de façon sérieuse pour changer la situation. L'un des points importants de la représentation littéraire des communautés émotionnelles est que si elles concentrent une grande partie de la société française dans leur vision d'englobement, elles ne se focalisent que très rarement sur l'image du souverain. La place de ce dernier, aussi bien dans la politique de la France que dans sa littérature prit un tournant radical dans la façon dont il était considéré. En effet, la fin de la Renaissance vit le développement, notamment par le biais des écrits de Jean Bodin d'une nouvelle notion de la royauté, où le souverain était figure d'adoration, avec un pouvoir absolu, indiscuté et indiscutable, en devenant l'image même de la France. Puisque la France devint à partir de ce moment une nation entièrement définie par et pour le souverain, il faut alors considérer que seules les émotions de ce dernier pourraient être prises en considération dans la construction d'une communauté émotionnelle, qui contrairement à celles que j'ai développées dans cette dissertation, serait beaucoup plus exclusive qu'inclusive. Finalement, ces communautés, si elles continuent à exister avec l'absolutisme, ont pris un tour autre que celui qui était prôné par mes auteurs, aboutissant à une unification différente de la nation française en tant que somme de groupes individuels ressentant les mêmes émotions qu'ils avaient défendues.

BIBLIOGRAPHIE

Sources Primaires:

Chartier, Alain. *Livre des quatre dames*. Dans *The Poetical Works of Alain Chartier*. Edité par J.C. Laidlaw. Cambridge: Cambridge University Press: 1974.

La Tragédie du sac de Cabrières, ein kalvinistisches Drama der Reformationszeit. Edité par Karl Christ. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1928.

La Tragédie du sac de Cabrières; tragédie inédite en vers français du XVIème siècle. Edité par Joseph Vianney. Marseille: Institut historique de Provence, 1927.

Mézières, Philippe de. *Letter to King Richard II*. Edité par G.W. Coopland. New York: Barnes & Noble Books, 1976.

_____. *Une Epistre lamentable et consolatoire*. Edité par Philippe Contamine et Jacques Paviot. Paris: Société de l'Histoire de France, 2008.

Pizan, Christine de. *Le Chemin de longue étude*. Edité par Andrea Tarnowski. Paris: Librairie Générale de France, 2000.

_____. *The Book of Peace*. Edité par Karen Green, Constant J. Mews et Janice Pinder. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008.

_____. *The Epistle of the Prison of Human Life With An Epistle to the Queen of France and Lament on the Evil of Civil War*. Edité par Josette A. Wisman. New York: Garland, 1984.

Ronsard, Pierre de. *Discours*. Edité par Malcolm Smith. Genève: Droz, 1979.

_____. *Œuvres Complètes, Vol. 2*. Edité par Jean Céard. Paris: Gallimard, 1994.

Sources Secondaires:

Adams, Tracy. *The Life and Afterlife of Isabeau of Bavaria*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.

- Allmand, Christopher. « Some Writers and the Theme of War in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. » Dans *Krieg im Mittelalter*, édité par Hans-Henning Kortüm, 167-80. Berlin: Akademie Verlag, 2001.
- Althof, Gerd. « Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger. » Dans *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, édité par Barbara Rosenwein, 59-74. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Altmann, Barbara. « Alain Chartier's *Livre des quatre dames* and the Mechanics of Allegory. » Dans *Chartier in Europe*, édité par Emma Cayley et Ashby Kinch, 61-73. Woodbridge: Boydell and Brewer, 2008.
- _____, et R. Barton Palmer trad. et éd. *An Anthology of Medieval Love Debate Poetry*. Gainesville: University Press of Florida, 2006.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 2006.
- Arendt, Hannah. *La Tradition cachée*. Paris: Christian Bourgeois, 1987.
- Aristotle. *On the Soul*. Traduit par J.A. Smith. Blackmask Online, 2001. <http://www.digital.library.strathmore.edu/xmlui/bitstream/handle/123456789/1273/Aristotle%20-%20On%20The%20Soul.pdf>.
- _____. *Rhetoric*. Traduit par J. Whys Roberts. University Park: The Pennsylvania State University Electronic Classics Series, 2010.
- Atiya, Aziz. *The Crusade of Nicopolis*. London, Methuen and Co, 1934.
- Aubéry, Jacques. *Histoire de l'exécution de Cabrières et de Mérindol, et d'autres lieux de Provence*. Mérindol: Association d'études vaudoises et historiques du Lubéron, 1982.
- Autrand, Françoise. *Charles VI*. Paris: Fayard, 1986.
- Bakhtine, Mikhaïl. *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Traduit par Andrée Robel. Paris: Gallimard, 1970.
- Balibar, Etienne, et Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe, les identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 1988.
- Bautier, Anne-Marie, « Peuples, provinces et villes dans la littérature proverbiale latine du Moyen-âge. » Dans *Richesse du proverbe, Volume I: Le Proverbe au Moyen-âge*, édité par François Suard et Claude Buridant, 1-22. Lille: Presses de l'Université de Lille III, 1984.
- Beaune, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard, 1985.

- Beller, Peter, et Ann Hudson. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Blanchard, Joël, et Jean-Claude Mühlethaler. *Écriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Bleiker, Roland. « Art after 9/11. » *Local Political* 31 (2006): 77-99.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate. « Alain Chartier and the Crisis in France. » Dans *Courtly Literature and Clerical Culture, Höfische Literatur und Klerikerkultur, Littérature courtoise et culture cléricale*. Édité par Christoph Huber et Henrike Lähnemann, 211-20. Tübingen: Attempto Verlag, 2002.
- _____. « Philippe de Mézières' Ghostly Encounters. » *Romania* 127 (2009): 168-89.
- _____. *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2006.
- _____. « Two Responses to Agincourt: Alain Chartier's *Livre des quatre dames* and Christine de Pizan's *Epistre de la prison de vie humaine*. » Dans *Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan, (Glasgow, 21-27 July, 2000) Published in Honour of Lilianne Dulac, Vol. 1*. Édité par Angus J. Kennedy, 75-85. Glasgow: University of Glasgow Press, 2002.
- Bodin, Jean. *Les Six livres de la république*. Édité par Gérard Mairet. Paris: Librairie générale française, 1983.
- Boethius. *The Consolation of Philosophy*. Édité par Richard H. Green. Mineola: Dover Publications, 2002.
- Boquet, Damien, et Piroska Nagy. « Historical Emotions, Historians' Emotions. » <http://emma.hypotheses.org/1213>.
- _____. *Le Sujet des émotions*. Paris: Beauchesne, 2008.
- _____. « L'Historien et les émotions en politique: entre science et citoyenneté. » Dans *Politiques des émotions au Moyen-âge*, édité par Damien Boquet et Piroska Nagy, 5-30. Florence: Sismel, 2010.
- _____. « Une Histoire des émotions incarnées. » *Médiévales* 61 (2011): 5-24.
- Bouchet, Florence. « La Joie dans la peine au XVème siècle: du paradoxe à la sublimation. » *Le Moyen-Âge* 62 (2008): 7-26.
- Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

- Bozzolo, Carla. « Familles éclatées, amis dispersés: échos des guerres civiles dans les écrits de Christine de Pizan et de ses contemporains. » Dans *Contexts and Continuities*, 115-28.
- Brown-Grant, Rosalind. *Christine de Pizan and the Moral Defense of Women: Reading beyond Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Brown, Muriel. « Order of the Passion: an Annotated Edition. » PhD Diss., The University of Nebraska-Lincoln, 1971.
- Burridant, Claude. « Les Proverbes et la prédication au Moyen-âge. De l'Utilisation des proverbes vulgaires dans les sermons. » Dans *Richesse du proverbe*, 23-54.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter*. London: Routledge, 1990.
- Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Camargo, Martin. *Ars dictaminis, ars dictandi. Typologie des sources au Moyen-âge*. Turnhout: Brepols, 1991.
- Camporesi, Piero. *Juice of Life: the Symbolic and Magic Significance of Blood*. Traduit par Robert R. Barr. New York: Continuum, 1995.
- Carroll, Berenice, « On the Causes of War and the Quest for Peace: Christine de Pizan and Early Peace Theory. » Dans *Une Femme de lettres au Moyen-âge: études autour de Christine de Pizan*, édité par Liliane Dulac et Bernard Ribémon, 337-58. Orléans: Paradigme, 1995.
- Caruth, Cathy, ed. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- Cave, Terence. *Ronsard the Poet*. London: Methuen and Co, 1973.
- Cayley, Emma. *Debate and Dialogue: Alain Chartier in his Cultural Context*. Oxford: Clarendon, 2006.
- Chronique du Religieux de Saint Denis, Vol. II*. Edité par M.L Belaguet. Dijon: Editions du comité de travaux historiques et scientifiques, 1994.
- Chartier, Alain. *Le Quadrilogue invectif*. Edité par Florence Bouchet. Paris: Honoré Champion, 2001.
- . *The Quarrel of the Belle dame sans mercy*. Edité par Joan McRae. New York: Routledge, 2004.

- Cloulas, Ivan. *Catherine de Médicis*. Paris: Fayard, 1979.
- Conley, Tom. *An Errant Eye: Poetry and Topography in Early Modern France*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Contamine, Philippe. « C'est un très périlleux héritage que guerre. » *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 3 (1984): 5-16.
- _____. « La Consolation de la desconfiture de Hongrie de Philippe de Mézières. » Dans *Nicopolis 1396-1996*, édité par Jacques Paviot, 35-47. Dijon: Société des annales de Bourgogne, 1997.
- Curbelié, Philippe. *La Justice dans la Cité de Dieu*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.
- Curry, Anne. *The Battle of Agincourt, Sources and Interpretations*. Woodbridge: Boydell Press, 2000.
- Delogu, Daisy. « Christine de Pizan's Elaboration of Female Authority. » Dans *Désireuse de plus avant enquerre: actes du VI^e colloque international sur Christine de Pizan (Paris, 20-24 juillet 2006): volume en hommage à James Laidlaw*, édité par Liliane Dulac, 57-67. Paris: Champion, 2008.
- _____. « How to become the 'Roy des Francs': The Performance of Kingship in Philippe de Mézières' *Le Songe du vieil pèlerin*. » Dans *Philippe de Mézières and his Age, Piety and Politics in the Fourteenth Century*, édité par Renate Blumenfeld-Kosinski et Kiril Petkov, 147-64. Leiden: Brill, 2012.
- _____. « Le Livre des quatre dames d'Alain Chartier: plaintes amoureuses, critiques sociales. » *Le Moyen Français* 48 (2001): 7-21.
- _____. *Theorizing the Ideal Sovereign: the Rise of French Vernacular Royal Biography*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- Deschamps, Eustache. *Œuvres Complètes*, vol. 7. Edité par Queux de Saint-Hilaire. Paris: Firmin Didot, 1878-1904.
- Dictionnaire de l'Académie Française, cinquième édition*. Paris: J.J Smits et Co, 1799.
- Dictionnaire du moyen français*, www.atilf.fr.
- Dulac, Liliane. « L'Autorité dans les traités en prose de Christine de Pizan. » Dans *Une Femme de lettres*, 15-24.
- Elias, Norbert. *La Civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Levy, 1973.

- Erasmus, Desiderius. *The Education of a Christian Prince*. Edité par Lisa Jardine. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Fabre, Augustin. *Histoire de la Provence*. Marseille: Feissat et Demonchy, 1854.
- Febvre, Lucien. « La Sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois? » *Annales d'histoire sociale* 3 (1941): 5-20.
- Felman, Shoshanna, et Dori Laub. *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 1992.
- Ferrer, Véronique, Frank Lestringant et Alexandre Tarrête. *Sur les Discours des misères de ce temps de Ronsard*. Paris: Paradigme, 2009.
- Fisher, Gene A., et Kyum Koo Chon. « Durkheim and the Social Construction of Emotions. » *Social Psychology Quarterly* 52:1 (1989): 1-9.
- Forhan, Kate Langdon. *The Political Theory of Christine de Pizan*. Burlington: Ashgate, 2008.
- Forsythe, Elliott. *La Tragédie française de Jodelle à Corneille (1553-1640): le thème de la vengeance*. Paris: Honoré Champion, 1994.
- Freeman, Charles. *A New History of Early Christianity*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Frisch, Andrea. « French Tragedy and the Civil War. » *Modern Language Quarterly* 67:3 (2006): 287-312.
- _____. « Les *Discours* de Pierre de Ronsard: une poétique de l'oubli? » *Tangence* 87 (2008): 47-61.
- Gaucher, Elizabeth. « Deux regards sur une défaite: Nicopolis (d'après la Chronique du religieux de Saint-Denis et le Livre des faits de Boucicaut). » *Cahiers de recherches médiévales* 1 (1996): 93-104.
- Gauvard, Claude. « Christine de Pizan et ses contemporains: l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIV et XV siècles. » Dans *Une Femme de lettres*, 105-28.
- Gould, Deborah. *Moving Politics: Emotion and ACT-UP's Fight against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Gregg, Melissa, et Gregory J. Seigworth. *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Greimas, Algirdas Julien. *Sémantique structurale, recherche de méthode*. Paris: Larousse, 1966.

- Gross, Daniel. *The Secret History of Emotions: From Aristotle's « Rhetoric » to Modern Brain Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Guenée, Bernard. *L'Opinion publique à la fin du Moyen Âge d'après la « Chronique de Charles VI » du Religieux de Saint-Denis*. Paris: Perrin, 2000.
- Haidu, Peter. *The Subject Medieval/Modern: Text and Governance in the Middle Ages*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Haly, Josiane, « Le Casse-tête de la traduction du mot 'gender' en français. » *ILCEA* 3 (2002): 113-26.
- Hampton, Timothy. *Fictions of Embassy: Literature and Diplomacy in Early Modern Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.
- . *Literature and Nation in the Sixteenth Century: Inventing Renaissance France*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Hanks, Joyce Main. *Ronsard and Biblical Tradition*. Paris: Jean-Michel Place, 1982.
- Hanly, Michael. « Philippe de Mézières and the Peace Movement. » Dans *Philippe de Mézières and his Age*, 61-82.
- Harding, Alan. *Medieval Laws and the Foundations of the State*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hassel, J.W., Jr. *Middle French Proverbs, Sentences, and Proverbial Phrases*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.
- Heather, Peter J. *The Goths*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Hebert, Louis. *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images*. Limoges: Presses de l'Université de Limoges, 2007.
- Heller, Henry. *Iron and Blood, Civil Wars in Sixteenth Century France*. Montréal: McGill University Press, 1991.
- Hendrix, Scott, et Susan Karant-Nunn. *Masculinity in the Reformation Era*. Kirksville: Truman State University Press, 2002.
- Herlihy, David. *Medieval Households*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- . « The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure, and Sentiment. » *Journal of Family History* 8 (1983):116-30.

- Hibbert, Christopher. *Agincourt*. New York: Cooper Square, 2000.
- Higman, Francis. *Lire et découvrir: la circulation des idées au temps de la Réforme*. Genève: Droz: 1998.
- Holt, Mack P. *Renaissance and Reformation France, 1500-1648*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Huizinga, Johan. *The Autumn of the Middle Ages*. Traduit par Rodney J. Payton et Ulrich Mammitzsch. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- _____. *The Waning of the Middle Ages*. New York: Doubleday Anchor, 1924.
- Jensen, Robert. *Citizens of the Empire: the Struggle to Claim our Humanity*. San Francisco: City Lights Books, 2011.
- Jung, Marc-René. *Hercule dans la littérature française du XVI^e siècle*. Genève: Droz, 1966.
- Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Kay, Sarah. « Touching Singularity: Consolation, Philosophy, and Poetry in the French *Dit*. » Dans *The Erotics of Consolation: Desire and Distance in the Late Middle Ages*, édité par Catherine E. Léglu et Stephen J. Milner, 21-38. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Keller, Marcus. *Figurations of France: Literary Nation-Building in Times of Crisis*. Newark: University of Delaware Press, 2011.
- Kemper, Theodore D. « Social Models in the Explanation of Emotions. » Dans *Handbook of Emotions, Second Edition*, édité par Lewis Michael et Jeanette M. Haviland, 45-58. New York: the Guilford Press, 2002.
- Kennedy, William J. *The Site of Petrarchism: Early Modern National Sentiment in Italy, France, and England*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
- King, Peter. « Aquinas on the Emotions. » Dans *The Oxford Handbook of Aquinas*, édité par Brian Davis, 209-26. New York: Oxford University Press, 2012.
- Krynen, Jacques. *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen-âge (1380-1440)*. Paris: Picard, 1981.
- _____. « Rex Christianissimus: A Medieval Theme at the Roots of French Absolutism. » *History and Anthropology* 4 (1989): 79-96.
- La Chanson de Roland*, ed. Ian Short. Paris: Librairie Générale de France, 1990.

Lacan, Jacques. *Séminaire IV*, 27. <http://www.ecole-lacanienne.net/seminaireIV.php>.

Le Brusque, Georges. « Chronicling the Hundred Years War in Burgundy and France in the Fifteenth Century. » Dans *Writing War: Medieval Literary Response to Warfare*, édité par Corinne Saunders, Françoise Le Saux et Neil Thomas. Chippenham: Brewer, 2004: 77-92.

Le Nouveau petit Robert. Paris: Dictionnaires le Robert, 2006.

Le Pastoralet. Edité par Joël Blanchard. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.

Lebègue, Raymond. *La Tragédie française de la Renaissance*. Bruxelles: Office de la Publicité, 1983.

Leblanc, Paul. *Les Ecrits théoriques et critiques français des années 1540-1561 sur la tragédie*. Paris: Nizet, 1972.

Livre des fais du bon messire Jehan le Maingre. Edité par Denis Lalande. Genève: Droz, 1985.

Lorcin, Marie-Thérèse. « Christine de Pizan analyste de la société. » Dans *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*, édité par Margarete Zimmerman et Dina de Rentiis, 197-205. Berlin: Walter de Gruyter, 1994.

Machiavel, Nicolas. *Le Prince et autres textes*. Paris: Union Générale d'Édition, 1962.

Malcolm, Hudson. *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. Oxford: Blackwell, 2002.

Marchello-Nizia, Christiane. « Entre l'histoire et la politique: le songe politique. » *Revue des Sciences Humaines* 181 (1983): 39-53.

Margolis, Nadia. « 'The Cry of the Chameleon': Evolving Voices in the Epistles of Christine de Pizan. » *Disputatio* 1 (1996): 37-70.

Mathieu-Castellani, Gisèle. *La Rhétorique des passions*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Mattox, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. New York: Continuum, 2006.

McKinley, Kathryn L. « The *Roman de la Rose*: Psychological Interiority in Medieval Allegory. » Dans *Allegory Revisited, Ideals of Mankind*, édité par Anna Tymieniecka, 93-105. Dordrecht: Kluwer Academy Publishers, 1994.

Mellerio, Louis. *Lexique de Ronsard*. Paris: Plon, 1895.

- Ménager, Daniel. *Ronsard, le roi, le poète et les hommes*. Genève: Droz, 1979.
- Millet, Olivier. « Vérité et mensonge dans la *Tragédie du sac de Cabrières*: une dramaturgie de la parole en action. » *Australian Journal of French Studies* 21 (1994): 259-73.
- Minet-Mahy, Virginie. *Esthétique et pouvoir des œuvres allégorique à l'époque de Charles VI*. Paris: Honoré Champion, 2005.
- Montaigne, Michel de. *Œuvres complètes*. Edité par A. Micha. Paris: Flammarion, 1969.
- Mühlethaler, Jean-Claude. « Le Poète et le prophète: Littérature et politique au XV^e siècle. » *Le Moyen Français*, 13 (1983): 37-57.
- Nakam, Géralde, ed. *Chemins de la Renaissance*. Paris: Honoré Champion, 2005.
- Nagy, Piroska. « Faire l'histoire des émotions à l'heure des sciences des émotions. » <http://cem.revues.org/12539>.
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Melbourne: Scribe, 2003.
- Nicholls, David. « The Nature of Popular Heresy in France, 1520-1542. » *The Historical Journal*, 26 (1983): 261-75.
- _____. « The Theater of Martyrdom in the French Reformation. » *Past & Present* 121 (1988): 49-73.
- Nicolle, David. *Nicopolis 1396*. Westport: Praeger, 2005.
- Oexle, Otto Gerhard. « Memoria as a Form of Social Action, » Dans *Christine de Pizan: A Casebook*, édité par Barbara K. Altmann, et Deborah L. Mc Grady, 59-81. New York: Routledge, 2003.
- Paperman, Patricia. « Les Emotions et l'espace public. » *Quaderni* 18 (1992): 93-107.
- Paupert, Anne. « Christine et Boèce. De la lecture à l'écriture du moi. » Dans *Contexts and Continuities*. Vol. 3, 645-62.
- Paviot, Jaques. Paris: Société de l'Histoire de France, 2008.
- Peletier du Mans. Jacques. *Art Poétique*. Dans *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, édité par Francis Goyet, 235-344. Paris: Librairie Générale Française: 1990.
- Perfetti, Lisa, ed. *The Representation of Women's Emotions in Medieval and Early Modern Culture*. Gainesville: University Press of Florida, 2005.

Plato, *Republic*, <http://www.perseus.tufts.edu>.

Quillet, Jeannine. *De Charles V à Christine de Pizan*. Paris: Honoré Champion, 2004.

Rabelais, François. *Œuvres Complètes*. Edité par Guy Demerson. Paris: Seuil, 1995.

Racault, Luc. *Hatred in Print: Catholic Propaganda and Protestant Identity during the French Wars of Religion*. London, Ashgate: 2002.

Reddy, William. *The Navigation of Feeling: a Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Reeser, Todd W. *Masculinities in Theory: An Introduction*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

_____. *Moderating Masculinity in Early Modern Culture*. Chapel Hill: North Carolina Studies in the Romance Languages and Literature, 2006.

Reiss, Timothy. *Tragedy and Truth: Studies in the Development of a Renaissance and Neoclassical Discourse*. New Haven: Yale University Press, 1980.

Remer, Gary. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996.

Rider, Jeff, et Jamie Friedman, ed. *The Inner Life of Women in Medieval Romance*. New York: Palgrave, 2011.

Rigolot, François. *Poésie et Renaissance*. Paris: Seuil, 2002.

_____. « Poétique et politique: Ronsard et Montaigne devant les troubles de leur temps. » Dans *Ronsard et Montaigne, écrivains engagés ?*, édité par Michel Dassonville: 57-70. Lexington: French Forum, 1989.

Roberts, Hugh. *Dogs' Tales: Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*. New York: Rodopi, 2006.

Robson, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*, Rochester: Boydell Press, 2006.

Romagnoli, Patrizia. « Les Formes de la voix: masques et dédoublement du moi dans l'oeuvre de Christine de Pizan. » Dans *Au Champ des escriptures: IIIe colloque international sur Christine de Pizan*, édité par Eric Hicks, 73-90. Paris: Honoré Champion, 2000.

Rosaldo, Michelle Z. « Towards an Anthropology of Feeling.» Dans *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotions*, édité par Richard A. Shweder, 142-55. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Rosenwein, Barbara, ed. *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press, 1998.
- _____. « Writing Without Fear about Early Modern Emotions. » *Early Modern Europe* 10 (2001): 229-34.
- Rouget, François. « Ronsard et ses adversaires protestants: une relation parodique. » *Seizième siècle* 2 (2006): 79-94.
- Russell, Frederick. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Ryan, Tom. « Aquinas' Integrated View on Emotions, Morality and the Person. » *Pacifica* 14 (2001): 55-70.
- Saint Augustin. *Confessions*. Traduit par Louis de Mondadon. Paris: Seuil, 1982.
- _____. *La Cité de Dieu*. Edité par Paul Moreau. Paris: Vaton, 1845.
- Saint Thomas d'Aquin. *Somme Théologique, Vol. I*. Paris: Editions du Cerf, 1984.
- Santinelli, Emmanuelle. *Des Femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.
- Schmitt, Jean-Claude. *Les Revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard, 1994.
- Schnerb, Bertrand. *Les Armagnacs et les Bourguignons, la maudite guerre*. Paris: Perrin, 1988.
- _____. *Jean sans Peur, le prince meurtrier*. Paris: Payot, 2005.
- Sedgwick, Eve. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Shaughnessy, Dan. « Champions! » *The Boston Globe*, 4 février, 2002.
- Smith, Malcolm C. *Ronsard & Du Bellay versus Beze, Allusiveness in Renaissance Literary Texts*. Genève: Droz, 1995.
- Solomon, Robert C. « The Philosophy of Emotions. » Dans *Handbook of Emotions*, 3-16.
- Stanley, E.G. « Allegory through the Ages, as Read Mainly in England and as Seen Anywhere. » Dans *On Allegory: Some Medieval Aspects and Approaches*, édité par Mary Carr, 1-28. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

- Staple, James. *Arms versus Letters, The Military and Literary Ideals in the Essais of Montaigne*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Strubel, Armand. « *Grant senefiance a* »: *Allégorie et littérature au Moyen-âge*. Paris: Honoré Champion, 2002.
- _____. « Littérature et pensée symbolique au Moyen-âge (Peut-on échapper au « Symbolisme médiéval? ») » Dans *Ecriture et modes de pensée du Moyen-âge (VIIIe-XVe siècles)* édité par Dominique Boutet et Laurence Harf-Lancner, 27-45. Paris: Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1993.
- Sypher, G. Wylie. « 'Faisant ce qu'il leur vient a plaisir': The Image of Protestantism in French Catholic Polemic on the Eve of the Religious War. » *The Sixteenth Century Journal* 11 (1980): 59-84.
- Tacitus. *Annals* livre XV, 44. <http://classics.mit.edu/Tacitus/annals.11.xv.html>.
- Tal, Kali, ed. *Worlds of Hurt: Reading the Literatures of Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Tarnowski, Andrea. « Material Examples: Philippe de Mézières' Order of the Passion. » *Yale French Studies* 110 (2010): 163-75.
- _____. « The Consolation of Writing Allegory: Philippe de Mézières' *Le Songe du vieil pèlerin*. » Dans *Philippe de Mézières and his Age*, 237-54.
- Tory, Geoffroy. *Champ Fleury*. Paris: Gilles de Gourmont, 1529.
- Ubersfeld, Anne. *Reading Theater*, trad. F. Collins. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Van Hemelryck, Tania. « Le Livre des quatre dames d'Alain Chartier, un plaidoyer pacifique. » *Romania* 124 (2006): 520-32.
- Véronique Duché. *Ronsard, poète militant*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- Walters, Lori. « La Réécriture de Saint Augustin par Christine de Pizan: de la *Cité de Dieu* à la *Cité de Dames*. » Dans *Au Champ des escriptures*, 197-215.
- _____. « 'The Vieil solitaire' and the 'Seulette': Contemplative Solitude as Political Theology in Philippe de Mézières, Christine de Pizan and Jean Gerson. » Dans *Philippe de Mézières and his Age*, 119-44.
- White, Geoffrey M. « Representing Emotional Meaning: Category, Metaphor, Schema, Discourse. » Dans *Handbook of Emotions*, 30-45.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Williamson, Joan B. « Allegory in the Work of Philippe de Mézières. » Dans *Allegory Revisited*, 107-21.

_____. *Le Livre de la vertu du sacrement de mariage*. Washington: Catholic University of America Press, 1992.

Witte, Jr. John. *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Yardeni, Myriam. « Calvinism and Utopia in the 16th and 17th Century. » In *Diaspora*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2002.

Žižek, Slavoj. *Welcome to the Desert of the Real*. New York: Verso, 2002.